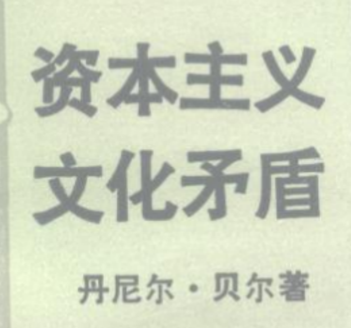


资本主义文化矛盾

丹尼尔·贝尔著

赵一凡 蒲隆 任晓晋译

现代西方学术文库

现代西方学术文库

资本主义文化矛盾

丹尼尔·贝尔著

赵一凡 蒲隆 任晓晋译

生活·讀書·新知三联书店

责任编辑：袁　春
封面设计：庄　凌

Daniel Bell
THE CULTURAL CONTRADICTIONS
OF CAPITALISM
BASIC BOOKS,INC,PUBLiSHERS.NEW YORK.1978

现代西方学术文库
资本主义文化矛盾
ZIBENZHUYI WENHUA MAODUN
〔美〕丹尼尔·贝尔著
赵一凡　蒲隆　任晓晋译
生活·讀書·新知三联书店出版发行
北京朝阳门内大街166号
新　华　书　店　经　销
张家口地区印刷厂印刷
850×1168毫米32开本　11.5印张　290,000字
1989年5月第1版　1989年5月北京第1次印刷
印数 0,001—5,000
定价5.05元
ISBN7-108-00152-7/B·42

现代西方学术文库

总　　序

近代中国人之移译西学典籍，如果自一八六二年京师同文馆设立算起，已逾一百二十余年。其间规模较大者，解放前有商务印书馆、国立编译馆及中华教育文化基金会等的工作，解放后则先有五十年代中拟定的编译出版世界名著十二年规划，至“文革”后而有商务印书馆的“汉译世界学术名著丛书”。所有这些，对于造就中国的现代学术人材、促进中国学术文化乃至中国社会历史的进步，都起了难以估量的作用。

“文化：中国与世界系列丛书”编委会在生活·读书·新知三联书店的支持下，创办“现代西方学术文库”，意在继承前人的工作，扩大文化的积累，使我国学术译著更具规模、更见系统。文库所选，以今已公认的现代名著及影响较广的当世重要著作为主。至于介绍性的二手著作，则“文化：中国与世界系列丛书”另设有“新知文库”（亦含部分篇幅较小的名著），以便读者可两相参照，互为补充。

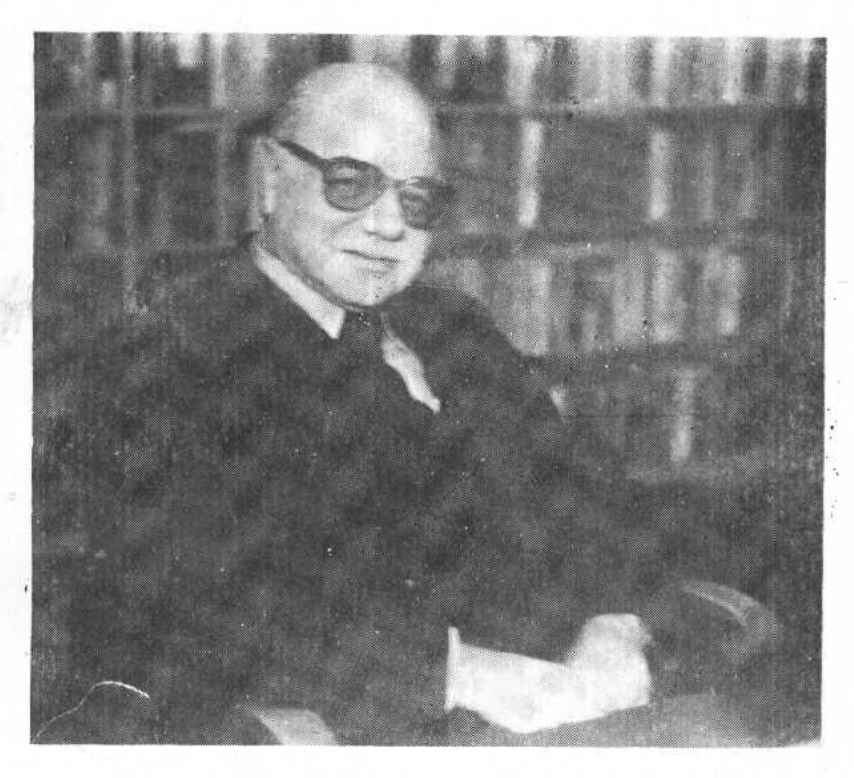
梁启超曾言：“今日之中国欲自强，第一策，当以译书为第一事”。此语今日或仍未过时。但我们深信，随着中国学人对世界学术文化进展的了解日益深入，当代中国学术文化的创造性大发展当不会为期太远了。是所望焉。谨序。

“文化：中国与世界”编委会

1986年6月于北京

思想与行动无尽的循环，
无数的发明，无数的实验，
带来运动着，却不静止的知识，
急于表达，却非沉默寡言的知识，
用词语构成的知识，以及对词语的漠视。

引自T·S·艾略特：《磐石》合唱词



丹尼尔·贝尔（一九八六年标准像，哈佛大学出版社专制）

目　录

资本主义文化矛盾

第　一　部
现代主义的双重羁绊

第　二　部
政治体系的困境

中译本绪言：贝尔学术思想评介

丹尼尔·贝尔（Daniel Bell）是当代美国重要的学者与思想家。他在战后西方的社会学、未来学与发达资本主义研究诸领域据有领先地位。五十年代以来，贝尔一直在哥伦比亚大学（一九五二至一九六九）和哈佛大学（一九六九至今）担任社会学教授，参与创办了在美国社会科学界声誉遐迩的刊物《公众利益》（Public Interest）。一九七二年全美知识精英普测时，他曾以最高票名列二十位影响最大的著名学者之首。近年来，他作为美国艺术与科学院“二〇〇〇年委员会”主席，批判社会学和文化保守主义思潮的代表人物，在欧美思想界声望益高，颇具影响。

贝尔的主要学术著作与编撰文集计有：《美国的马克思派社会主义》（一九五一）、《意识形态的终结》（一九六〇）、《极端右翼》（一九六四）、《今日资本主义》（一九七一）、《后工业化社会的来临》（一九七三）、《资本主义文化矛盾》（一九七六），以及新近发表的《蜿蜒之路》（一九八〇）。上述著作中《后工业化社会的来临》一书在我国已有译本。这里译成中文的《资本主义文化矛盾》，是译者征得贝尔教授的许可之后，旨在介绍新知、扩大学术交流的一项努力。

鉴于贝尔的特殊学术地位及其理论上的相对难度，也考虑到

① 评选情况参见托马斯·戴伊：《谁掌管美国》（新泽西州：普兰蒂斯-霍尔公司，一九八三年），第五章有关部分。

《资本主义文化矛盾》一书的经典意义，有必要在开卷之首作些背景解说与内容提示，以助我国读者的理解与思考。

一、贝尔的学术思想结构

作为当今美国主要的批判社会学家，贝尔在学术与思想结构上与众不同。用他自己反复强调申明的话来说，他“在经济领域是社会主义者，在政治上是自由主义者，而在文化方面是保守主义者”。[②]这种“组合型”思想结构已在美国学术界得到承认和重视，并被当作一种典型的“现代思想模式”加以评论。[③]但对中国读者而言，贝尔这种思想倾向可能有悖于传统区分标准或“非此即彼”的判断习惯，从而引起困惑或误解。因此，若要比较准确地评价贝尔的理论，首要的前提是把握他历经社会主义、自由主义和新保守主义三大现代思潮冲击影响，并在此基础上形成的相应复杂立场。

贝尔与马克思主义　贝尔一九一九年生于纽约一个东欧犹太移民家庭，自小随寡母备尝艰辛，又处于文化同化的压力之下（他的家族原姓波诺斯基，后由其叔父改为贝尔），对贫富悬殊的社会差异和不公正的排犹倾向深有体验。三十年代的经济危机和革命运动促进了他的思想早熟。十五岁那年他便向拉比宣布他不再信奉上帝，转而加入社会主义青年团，上街宣讲革命道理。像其他后被称为“纽约文人”的犹太裔进步青年一样，贝尔一度思想激进，在社会与经济问题上深受马克思主义影响。这不仅驱使他在大学选择了社会学作为自己的专业方向，也为他成名之后

② 见本书“一九七八年再版前言”。

③ 见朗恩·切尔纳：《丹尼尔·贝尔的文化矛盾》，载《变革》杂志一九七三年三月号，第12页。

在同行中博得“精通马克思”的声誉准备了条件。④

然而，贝尔青年时代的激进经历并未使他变成马克思主义者。他在哥伦比亚大学攻读硕士课程及任教初期，正值左翼文化运动退潮，大批同路人知识分子因对苏联政策不满，对国际共运幻灭，转而拥护罗斯福新政，肯定并颂扬美国民主传统。四十年代末，以莱昂乃尔·屈瑞林为首的纽约文人暨《党派评论》集团主动引导美国知识界的思想转变，重建“新自由主义”学术思想体系。作为纽约文人中的后起之秀，贝尔积极地参加了战后的历史反省和文化大讨论活动，并在总结三十年代左翼运动失败经验的基础上，提出了著名的“意识形态终结论”，即认为美国与西欧知识分子在放弃了激进理想和社会革命立场之后，普遍地“接受福利国家、权力分散、混合经济和多元政治概念。在此意义上，意识形态的论争时代业已结束”。⑤

这一时期贝尔确立了他居于社会主义与资本主义之间的政治自由主义立场，既继承左翼知识界对资本主义实施理论批判的传统，抨击麦卡锡反共、反民主右翼思潮；⑥又以左翼运动过来人的体验批评社会主义革命的“乌托邦”倾向，主张循序渐进的政治改革和经济平等，藉此“为知识界的适度与自尊确立基调”。⑦这种带有“激进”色彩的自由派“第三条道路”当然同马克思主义大相径庭，但持有这种立场的知识分子往往成为从内部对资本主义进行批判的重要力量——贝尔在这一类人中具有一定的代表性。

贝尔在政治自由主义和经济社会主义之间的交错渗透现象有

---

④ 有关贝尔身世与早期参加左翼运动的经历，见亚历山大·布洛姆：《宠儿们：纽约文人的世界》（牛津大学出版社，一九八六年），第19—27，41—49页。

⑤ 贝尔：《意识形态的终结》（纽约：自由出版社，一九六二年修订本），第402—403页。参见贝尔为《美国的马克思派社会主义》一书所写序言。

⑥ 一九六一年，贝尔曾同一批自由派学者在哥伦比亚大学召开对麦卡锡主义的批判研讨会，在此基础上主编了《极端右翼》一书。

⑦ 贝尔：“美国的非马克思主义革命”，载《评论》一九四九年三月号。

它深厚的文化与种族渊源。身为移民后代，贝尔在青年时代自认是处在美国文化边缘的“精神漂泊者”。当他同其他纽约文人相继成名之后，又深感“世代流浪，有家难归”的精神焦虑。⑧犹太思想传统、欧洲文化背景和俄国革命的感召固然给予贝尔重要的思想影响，美国现实生活的启示与吸引却又使他获得与欧洲人不同的比较和批判眼光。这种“身在其中又置之度外”的独特处境，可以说是导致贝尔悬浮超越意识的主要原因。

五十年代之后，贝尔对马克思主义基本上采取“非意识形态化”的学术研究态度。一方面他非常重视马克思的理论遗产，承认其学说之于现代社会学的巨大影响，并呼吁要同社会主义国家的学者共同探讨未来社会制度。另一方面，他在研究发达资本主义演进规律时并不以马克思为准，而是将其思想同圣西门、韦伯、凡勃伦、桑巴特、熊彼得等人的社会学、政治经济学理论作通盘比较，各有取舍，自成一家。

例如他近来闻名于世的“后工业化社会”理论，便批判吸收了凡勃伦的制度经济学、熊彼得的“创新理论”和加尔布雷思的“新工业国”概念。在沿用马克思有关资本主义历史研究的某些基本观念的同时，贝尔却认为“具体资本主义”的现代发展已突破马克思关于封建主义、资本主义到社会主义依次更迭的“理论图式”；而科技发展和“中间阶级”（指介于无产者与资产者之间的专家与白领）的壮大，将引导所有工业化国家向后工业化社会过渡。⑨

对此，有些苏联学者曾指责贝尔“反对马克思主义”、“为资本主义辨护”。⑩在贝尔自己看来，所有涉及资本主义演变的

---

⑧ 贝尔：“异化的寓言”，载《星期六评论》，一九五五年六月号，第144页。

⑨ 贝尔：《后工业化社会的来临》（纽约：基础图书公司，一九七三年），导言与第一章有关部分。

⑩ 参见阿拉勃-奥格莱：《在预言的迷宫里：社会预测与意识形态斗争》（莫斯科，一九七三年）。

现代社会学说都是“同马克思的对话”——既是对话，也就难免争执、冲突以至背逆。虽然贝尔对苏联模式的社会主义持有不客气的看法，他仍然愿意自己被人较为客观地称作“后马克思主义者”，把他与他的苏联同行们一视同仁。⑪从《资本主义文化矛盾》这本专著的批判精神来看，贝尔虽与马克思多有分歧，他在前人基础之上追踪研究，解剖现实，力图有所创新的意图确实较为明显，而他对现代资本主义的研究成果也值得我们注意。

从新自由主义到新保守主义 如果说五十年代美国知识界“意识形态的终结”导致过一段基本和谐沉稳的新自由主义思想统治，那么，经过六十年代政治冲突与文化骚动之后，原以罗斯福—肯尼迪改革哲学为轴心的新政联盟终于在七十年代初宣告破裂，而学术思想领域的新自由主义体系也在内外夹攻下趋于瓦解。代之而起的是一股日益强盛的新保守主义思潮，它越来越有力地支配着尼克松与里根时代的美国政治、经济与文化发展方向。

新保守主义的内容成分相当复杂。它既是针对自由派激进改革纲领和政策作出的批判纠正，也反映出美国社会公众近年来向传统回归、寻求稳定价值观念的广泛心理。新保守主义者一反六十年代的过激倾向，从不同的角度和立场提出一系列偏向节制、冷峻和实际的观点，强调要控制国家干预，鼓励自由竞争，缩减福利开支，抵制过分的平等要求，恢复道德约束与文化秩序，以便在日趋严酷的局势下维持美国的繁荣与尊严。

这些形形色色的政策、理论和文化情绪之间充满着矛盾和差异。在被统称为“新保守派”的庞杂阵容里，不但有右翼政客、军方鹰派、宗教领袖、“里根经济学家”及种种“美国中坚”势力的代表，而且包括了一批前自由派学术权威。其中有从纽约文

⑪ 见贝尔一九七〇年在苏黎世国际学术讨论会上的报告：《后工业化社会：思想演变过程》，载英国《观察》杂志，一九七一年第二期。

人集群中分离出来的贝尔、波德莱茨、克里斯托和李普塞，以及常在《评论》、《公众利益》和《美国学者》等刊物上发表文章的著名政论家，如亨廷顿、莫伊尼汉、科帕特里克和诺瓦克等人。[12]

贝尔与这群所谓的“新保守主义智囊”关系接近，交流频繁，在一定程度上赞同过他们从七十年代初开始的自由派自我批判活动。但他作为素来审慎的“自由派社会科学家”，对政治“新右翼”和具有反智倾向的原教旨主义平民运动一直怀有戒备和疑惧。另外同那些从自由主义转向新保守主义的学者相比，贝尔既没有莫伊尼汉、科帕特里克（这二位先后担任美国驻联合国大使）的参政热衷，又不同意波德莱茨和诺瓦克等人对资本主义“潜在精神力量”的肯定（后者因此指责贝尔的“社会主义思想比例过大”）。[13]甚至当被问及《公众利益》的“新保守主义宣言”事件时，他申明那“不过是欧文（·克里斯托）一个人的主意”[14]——以此与别人拉开间距，保持自己的个人立场。

贝尔之所以反对别人加附于他的“新保守派”标签，认定这种“单一层面上的排队毫无意思”，[15]同他历来严肃的思想习惯有关。事实上，他每次应时代之变而调整自己的立场时，都注意到前后连贯，平抑偏激。同时扩大视野，以达到新的均衡——这大约是他有别于其他新保守主义理论家的主要特征。

回顾他自五十年代以来的思想变化，我们发现贝尔并未远离

---

⑫ 美国学者研究新保守主义的主要著作均提出上述名单。参见彼得·斯坦福尔：《新保守主义者》（纽约：一九七四年）第215页；B·Y·派因斯：《回到根本》（纽约：威廉·莫雷公司，一九八二年）第267—269页。通常被认为是新保守主义哲学代表作的是亨廷顿：《民主政治的危机》（纽约大学出版社，一九七五年）；克里斯托主编的《公众利益》专辑：“美利坚合众国：一九七六年展望”；以及诺瓦克《民主资本主义精神》（纽约：西蒙与舒斯特公司，一九八二年），等。

⑬ 迈克尔·诺瓦克：“阶级、文化与社会”，载《评论》一九八一年七月号。

⑭ 转引自亚历山大·布洛姆对贝尔的采访记录，见《宠儿们》第372页。贝尔移居哈佛任教后，不再主持《公众利益》日常编务，故有此语。

⑮ 本书“一九七八年再版前言”。

他“中间偏左”的经济社会主义和政治自由主义，尽管他受到了亨廷顿有关“民主政治危机论”的影响，强调要摆平“自由与平等”的关系。[16]当人们在六十年代对他的“意识形态终结论”提出质疑，并批评他过于排斥理想主义时，贝尔仍然坚持自己的“理性变革”立场，反对“意识形态政治”的乌托邦倾向，并确认他所信奉的是一种以公民政治与科学态度为基础的“经验乌托邦”——因为“通往上帝之城的阶梯不是由信仰筑成，而是经验的铺垫”。[17]

面对六十年代后期兴起的激进运动，贝尔先是告诫青年勿“将思想当成世俗宗教”，以免引起“社会动乱和暴力行径”；[18]继而在新左派学潮的猛烈冲击下，以及在有关现代主义反文化的争辩中，他逐步形成了自己深沉冷静的“文化保守主义”意识。[19]

贝尔的这种保守意识与其说是一种立场迁移，不如说它补充并坚定了他原有的多向批判和“有选择地反叛”立场。[20]随着年龄与地位上升，他已经站在思想精英和文化监护人的位置，对大众文化和平民“解放”运动采取严峻的审查态度，并有意承当对自由主义改革哲学的自我批判任务。从他对资本主义文化矛盾的揭露针砭，以及注重信仰和权威，维护文明的延续等观点来看，贝尔的文化保守主义更多地传达出他对历史的参悟及一种已臻成

---

⑯ 见本书导论与第六章“公共家庭”有关部分。贝尔在此问题上承认民众平等要求的必然性，但主张对其过分蔓延趋势加以节制。

⑰ 贝尔：“意识形态与时尚举动”，载《异议》一九六一年冬季号，第75页。后收入《意识形态的终结》修订本。

⑱ 贝尔：“社会规律：当代实用指南”，载《美国学者》一九六六年秋季号，第712页。

⑲ 一九六八年四月底哥大学潮中，贝尔曾与一批中立派教授试图制止警察与学生间的暴力冲突，结果无效。学潮致使众多师生受伤，校长辞职，并引起纽约文人内部意见分歧。

⑳ “有选择地反叛”原为屈瑞林的观点，贝尔以它对应比较新左派学生的“无目的造反”。见贝尔：“哥伦比亚大学与新左派”，载《对立》一九六七年十月号，第105页。

熟睿智的思想境界。近年来，他非但不因其“文化保守主义”而感到自相矛盾，[21]反而抓紧时间，集毕生精力，要在他多年坚持的三位一体思想原则基础上，将自己的“意识形态终结论”、“后工业化社会论”和对资本主义文化矛盾的批判上升改造成一个囊括政治、社会与文化的综合理论体系。

跨学科研究方法　贝尔的理论之所以引人瞩目，不仅因为他在思想结构中揉合均衡了社会主义、自由主义和保守主义，形成了别具一格的“异体合成”（syncretism，指哲学或宗教上的诸说、诸神混合），而且在很大程度上是由于他蓄意打通不同学科壁垒，以思想大家的恢弘气度对现代资本主义的历史与未来施行综合研究与预测。

从贝尔近年在哈佛大学开设的课程即可看出，他既通晓“经典社会学理论来源与发展”，熟知“当代社会学中的关键问题”这一类专业基础课题，又积极主持诸如“政治社会学”、“技术与社会”和“哲学与社会”这样的跨学科研究项目。

作为以社会学为终身专业的学者，贝尔并不满足于象牙塔之内的纯学术研究。他的显著特征是贯通古今理论又不为理论所限，擅长于跟踪现实发展，及时总结修正，提出新概念。在学术兴趣上，他自三十年代起就极重视政治与经济研究。他同纽约文人中众多史学家、政论家、哲学家和文艺理论家（贝尔的妻子珀尔也是一位有名的文学评论家）长期交往、反复撞击的结果，使得他逐步将自己对社会学问题的思考引深到宗教、文艺、伦理、社会心态和历史哲学等不同领域。在《后工业化社会的来临》与《资本主义文化矛盾》这两部构成他综合体系的关键著作中，我们可以看到，他对未来社会的科学预测与其深邃的历史意识相得益彰，而他运用人文学科传统理论和社会科学现代方法的学术能力已进入自如阶段。

---

[21] 贝尔：“对现代性的反叛”，载《公众利益》一九八五年，第八十一期。

在战后美国学术界分工日细、隔阂严重的局面下，许多学者都曾悲叹大厦倾塌，偶像破碎，往日雄鹰般的宏观研究已为土拨鼠式的狭隘经营所取代，“侏儒学究”的时代很难再产生出十九世纪那样的思想巨人。然而，贝尔却以他学术思想上罕见的组合优势，力图恢复马克思和韦伯时代的社会学崇高地位，建立有关发达资本主义综合研究的新体系，这不能不说是一种大胆的挑战姿态。

贝尔果真有可能建立并完成自己的体系吗？看来他正在锲而不舍，孜孜以求。《资本主义文化矛盾》一书即已反映出他全面探查当代西方（主要是美国）经济技术体制、政治模式和文化思想领域的努力。另外在学术方法上，他最近也一直非常关注“描述语言”和“分析语言”之间的比较鉴别，试图摈二者之短，创造一种能兼领自然科学和人文学科的中介性“社会学图示语言”〔sociographic language〕。在贝尔看来，传统人文学者对“社会世界”〔the lebenswelt〕意义领域的描述性认知，与现代科学家对“物质世界”〔the umwelt〕封闭体系的分析解剖，在方法上日趋冲突，均难涵盖一切。若要使社会学摆脱目前弊端，真正成为横跨于鸿沟之上的包容性学说，必得从马克思、韦伯的经典方法（注重历史主义的概括）和帕累托、帕森斯的结构功能主义（以抽象类型演绎为主）中各取精萃，双管并用，酌情取舍，以期进一步祛除因认识论与研究对象不符所造成的偏差。[22]

三、贝尔与资本主义文化批评

贝尔在《资本主义文化矛盾》一书里集中探讨了当代西方社

---

[22] 贝尔：“领域的断裂：认识论中的两极对立”。原稿曾于一九七八年四月四日波士顿哲学讨论会上宣读，后作未发表阅读件在研究班散发。此处转述或有出入，与贝尔无关。

会的内部结构脱节与断裂问题。他的基本判断是：资本主义历经二百余年的发展和演变，已形成它在经济、政治与文化（狭窄定义上的文化，指由文学、艺术、宗教和思想组成的负责诠释人生意义的部门）三大领域间的根本性对立冲突。这三个领域相互独立，分别围绕自身的轴心原则，以不同的节律交错运转，甚至逆向摩擦。随着后工业化社会的到来，这种价值观念和品格构造方面的冲突将更加突出，难以扼制—— 这是贝尔有关当代资本主义文化总体批评的理论出发点。

三领域对立学说 在贝尔看来，当代资本主义的社会发展与文化矛盾已经无法再用某种绝对原则或封闭式整体构造来加以概括。与之相反，他着重强调当代社会的分立和多原则支配性质，并据此立场提出了三大领域对立说。

首先是经济领域。这个在资本主义发展过程中起着决定性推进作用的基础部门，历经科技革命和管理革命的改造加强，已经发育成一个以严密等级制、精细分工制为特征的自律体系。其中全部活动都严格地遵照“效益原则”运转，目标是最大限度地获取利润。在这个日趋非人化的体系中，人的丰满个性被压榨成单薄无情的分工角色。作为代偿，这个日益强大的技术与经济共同体又宽宏无度地许愿社会进步的奇迹，提供广泛选择就业和社会流动的自由，促进社会享乐倾向。

其次是政治领域的分离独立。在前工业化和工业化阶段，资本主义国家机器（政治与法律部门）相对弱小，偏重鼓励经济的自由发展。二十世纪的经济危机和政治运动迫使政府集中权力，除去维护社会秩序、仲裁各集团的利益纷争之外，更增加了干预经济生产及分配，处理国际问题的职能，逐渐长成经济体系之外的又一个庞大王国。它的轴心原则，据贝尔断定，是广为派生的“平等”观念——从早先大而化之的人权法案、法律平等说，发展到当今内容具体、无数不包的各种民众应享要求（如种族与性别平等，教育、福利与就业机会均等）。西方各国政府因了这不

断向纵深推进的平等呼声，一方面被迫扩充官僚机构，管以前不管之事，另一方面逐步将传统政治代议制延展为基础宽大的直接参与制。这样，阶级冲突和对抗的局面虽得以控制，公众与官僚机构间的矛盾却成为大问题，因为政府无法满足众多而过分的平等要求。

最为严重的断裂和逆转发生在经济基础和那个“更高地悬浮在空中的思想领域”（恩格斯语）之间。在贝尔称作“文化”的第三领域内，起支配作用的轴心原则既不是“经济效益”，也不是“平等权力”。艺术和思想的灵魂是所谓“自我表达和自我满足”。与经济、政治体系中发达的组织与管理模式相反，文化领域历来标榜“个性化”、“独创性”以及“反制度化”精神。在经济主宰社会生活、文化商品化趋势严重、高科技变成当代人类图腾的压迫局面下，变革缓慢的文化阵营步步退却抵抗，强化了自身的专利特征和自治能力。西方文明百年来经久不衰的现代主义运动，便是这场冲突战的文化结晶。人们习惯用历史进步和理性尺度去衡量经济发展和政治改革，但在现代派文艺理论与作品中，常见的现象是返祖和反理性。艺术家们追索原始，顾念传统，表现现实生活的荒诞谬误，并且超越时空地征用和重组全部人类文化遗产。

在上述关于当代资本主义结构矛盾的陈述中，有两点值得注意。一、贝尔对三个领域的再度划分既援引了马克思区分上层建筑与经济基础的概念，又受到韦伯重视文化思想研究的启示，进而将上层建筑领域中的政治（含法律）与文化（大致等同于马恩所说的意识形态）分离看待，得出三项各自不同的独立范畴。二、贝尔在哲学上因受康德二元折衷理论和詹姆斯多元、开放世界观影响，放弃并有悖于传统社会学关于社会是理性的有机整体的观念，偏重描画资本主义社会由高度一体化走向分裂、冲撞的态势。

在贝尔看来，马克思、杜尔凯姆和帕森斯等人的整体论(th-

eory of totality〕虽然侧重点不同（分别强调生产关系、价值体系和制度演进），但都认为社会由某种单一的决定性原则约束成形。而他的三领域对立说则有意打破这类封闭模式，以经验和理念的结合眼光再现世界的分离和断裂本质。从西方社会学传统趋势上看，贝尔的这一立论确为悍然之举，难免引起震动。

资本主义精神的裂变 贝尔的三领域对立说虽然立论大胆，挑战性强，它在具体论证中却采用了严谨慎密的双重法则，即"透过两个焦距来破译上述矛盾"。㉓第一步，如上一节所展示，是利用现代社会学的虚拟演绎方法，为三大领域分别设计出各自的轴心原则与"理想类型"，以此勾勒基本轮廓，归纳并分析其中的结构差异。但这种静止而封闭的抽象研究无法表现事物演进的复杂过程。贝尔因此又以大量篇幅对资本主义文化矛盾的潜在根源作出百年回溯和断代分析，旨在从历史的和经验的角度弥补并确立自己的中心命题。

贝尔对当代资本主义文化矛盾的历史根源研究起步于韦伯和桑巴特。韦伯的名著《新教伦理与资本主义精神》（一九〇五）精巧深刻地揭示了加尔文教义对十八世纪美洲新大陆资本主义兴起所发生的重要催化和诱变作用。韦伯认为，新教伦理原本宣扬禁欲苦行，消极地逼迫徒众对天生原罪作终生忏悔洗刷，笃信"命运前定说"，并对奢华懒惰风气严加惩戒，视同魔鬼。这种由欧洲舶来的、比老教更纯粹、更偏激的教义逐渐不得人心，也不利于新英格地区移民开发新大陆的进取要求和内部团结，不久便由一些宗教领袖点化改造，生出新意。他们将苦行僧式的世俗劳作和克己赎罪，同上帝选民重建理想世界的神圣"天职"〔calling〕结合起来，转而强调通过勤俭致富达到拯救灵魂。这样一举消除了财富与罪恶之间的等号，庄严地为富兰克林式的资

㉓ 本书"一九七八年再版前言"。

本主义精神加冕授勋，使之合法化。[24]随着新教伦理由“出世”的纯粹理想境界转向“入世”的俗化心态，资本主义精神也就像骗子偷儿一般，混出了中世纪宗教的森严门缝，满世界奔跑撒欢去了。

贝尔就韦伯的经典研究追踪下来，便发现资本主义精神在其萌生阶段已携带有潜伏病灶。“禁欲苦行主义”（asceticism，韦伯用语）只是它的一面，另一面则是德国哲学家桑巴特在《现代资本主义》中诊断出来的先天性痼疾：“贪婪攫取性”〔acquisitiveness〕。贝尔将这两项特征分别定义为“宗教冲动力”与“经济冲动力”，并逐步追索它们的演变轨迹。

资本主义上升时期，这两股力量纠缠难分，相互制约。禁欲苦行的宗教冲动力造就了资产者精打细算、兢兢业业的经营风范，贪婪攫取的经济冲动力则养成了他们挺进新边疆、征服自然界的冒险精神和勃勃雄心。在文化领域，资本主义的兴起使艺术家摆脱了对贵族庇护人的依赖，得以充分发挥他们浮士德式上天入地的想象和追求，热衷于个性解放和自我表现。

奇怪的是，资产阶级企业家和艺术家这一对双生子，在合力完成了资本主义开发工作后，变得相互敌视并害怕对方。二者本是同根生，在崇尚自由、要求解放的本质上他们是血肉相连的。然而分工的不同，使他们的精力导向不同领域的无限扩张，并危及对方的生存。企业家在经济上激烈进取，贪得无厌，却不妨碍他们在道德与文化方面的保守顽固。他们本能地维护经济和社会制度的稳定，反对与“功能合理性”背道而驰的艺术灵感，自发倾向和多变趣味。反过来看，艺术家则把人字一再大写，唯我至上到无以复加的地步。与此同时，他们对功利、制度化和拜金主义厌恶不已，挞伐不断。近百年来，西方现代派艺术家更采取了

---

[24] 见韦伯：《新教伦理与资本主义精神》，塔尔柯特·帕森斯英译本，（纽约：查尔斯·斯克利伯纳兄弟公司，一九五八年），第48—52页。

决绝和叛逆的姿态，专事对资本主义传统价值体系的拆台与否定工作，并因此名利双收，逐步建立起与经济体制严重冲突的“文化霸权”。

造成这等怪状的主要原因，贝尔一语道破地指出，是由于资本主义精神中相互制约的两个基因只剩下了一个，即“经济冲动力”。而另一个至关重要的抑制平衡因素——“宗教冲动力”，已被科技和经济的迅猛发展耗尽了能量。对此，贝尔以美国清教传统和小城镇心理为例，细致地阐明它的衰竭过程：代表着宗教冲动的禁欲与节制精神先是被世俗法制社会碾去了神学外壳；继而被工业时代的现实主义文学、实用主义哲学和科技理性割断了它的超验纽带；最后，二十世纪初的新文化运动和分期付款、信用消费等享乐主义观念又彻底粉碎了它所代表的道德伦理基础，将社会从传统的清教徒式“先劳后享”引向超支购买、及时行乐的糜费心理，是为古罗马与拜占庭文明堕落的先兆。

西方资本主义制度一经失去了宗教苦行主义的束缚，它在经济与文化两方面的发展必然会畸型冒进，相互抵触。经济冲动力成为社会前进的唯一主宰后，世上万物都被剥去了神圣色彩。发展与变革即是一切。社会世俗化〔secularization〕的副产品是文化上的渎神现象〔profanity〕，资本主义便难以为人们的工作和生活提供所谓的终极意义了。

现代主义与信仰危机 与宗教冲动衰竭并列的另一个突出命题是现代主义与大众文化。在这个问题上，贝尔从社会学宏观透视角度出发，深入开掘了现代主义作为当代文化模式的多重含义。与其他专门研究这一课题的文艺理论家相比，贝尔的分析具有独到的犀利洞见。

首先，关于现代主义的生成原因，贝尔确认是“对十九世纪两种社会变革的反响”。㉕一方面，现代世界的剧烈运动和文化

㉕ 本书第一章。

变迁打破了旧有的时空顺序和整体意识，人们对社会环境的感应能力陷于迷乱。另一方面，信仰上的虚无造成文化传统的“令人畏惧的脱节”，人上升到神的位置之后却难以把握自我。现代主义艺术家最先捕捉到这种感觉的混乱和自我的困惑，因此弗吉尼亚·伍尔芙断然宣布：“人的本质在一九一〇年十二月间发生了突变”。

针对西方现代派文艺百年来不断翻新和变更的流派旗号，以及它在当代文化生活中获得的霸权地位，贝尔进一步指出，这一潮流就其本质代表了对资产阶级正统文化秩序的愤怒攻击与颠覆破坏。在它的兴起初期，所谓“先锋派”意识主要囿于艺术创新和在审美领域对资产阶级传统价值发动批判。随着它对“自我无限性”的颂扬，以及对理性宇宙观的否定，现代主义的新文化先驱逐渐形成了自治社团和集聚领地（如第一次世界大战后在纽约的格林威治村），得以实践并倡导他们与传统文化相对立的美学思想和生活态度。时至本世纪六十年代，现代主义文艺思潮已同大众文化、商品生产合流，完全推翻了资产阶级的传统文化统治，并迫使守旧的“公司阶级”让位给标新立异的先锋艺术家。原来局限于少数精英之中的艺术自治也发展为渗透时代意识和大众生活方式的文化楷模。现代主义经过百年反叛，终于“至高无上”地统治了文化领域。

然而，从更深一层意义上看，贝尔认为这是现代主义思想的危机：这种新的稳定意识本身充满了空幻，而旧的信念又不复存在了。“现代主义的真正问题是信仰问题。”[26] 在贝尔看来，资本主义文化领域中对现代主义的“当代崇拜”，实在是西方人出于本能或潜意识，力图以文艺对人生意义的重新解说，来取代宗教对社会的维系和聚敛功能，填补宗教冲动力耗散之后遗留下来的巨大精神空白。

---

[26] 本书“一九七八年再版前言”。

但是西方现代派文艺作为宗教思想消亡之后的替代物，它在本质上是孱弱无力的。文化与经济体系相互对立、迥然不同品格构造，首先就限制了文艺这种松散零乱形式对强大经济系统的影响力，使它难以独自完成对整个社会的维系和引导作用。

从表现形式上看，现代派文艺袭用了某些传统宗教用来震撼人心，征服信徒，使人超脱俗念的有效手段，往往能起到类似宗教皈依仪式的宣泄效果。可惜的是，近百年来各种流派一味翻新，不断刺激，神圣之感早已荡然无存。现代派文艺又总是以个人感觉作为评判标准，竭力缩短审美心理距离，追求即兴冲动，同步反应和本能共鸣。其结果是没有一家能拥有足够的责任感和深厚的精神蕴藏，形成控制全局的大气候，只好一浪压一浪，“以不断抗争去否定先例的成功，还要接着奋斗来确保自己永远不成功”（美国文学批评家欧文·豪的讥讽名言）。长此以往，现代主义思潮就像一只泼尽了水的空碗。它对资本主义的批判否定失去了创造力，徒落下个反叛的外壳。原有的强烈震惊力〔shock〕萎缩成花哨浅薄的时尚〔chic〕，它藉以哗众取宠的实验性和超脱感也日益琐碎无聊。

现代主义文艺的另一个致命克星是中产阶级文化趣味对它的侵袭和改造。贝尔认为，高深严肃的现代主义思想落入中产阶级手中便只能叫作“中产崇拜”。它变成了势利鬼和时髦者的游戏。他们将艺术和思想迅速翻制成商品加以推销。贝尔对这种“后现代主义”所代表的文化混杂倾向和所谓“反文化”的偏激冲动均表示了严重的忧虑。

后工业化社会的新宗教 在贝尔以及许多西方思想家看来，人类既需要利用科学了解和征服自然界，也得依靠宗教来把握自己的文化。文化领域作为“意义的领域”，它的功能便是以艺术或仪式的象征系统去体现诸如死亡、爱情、痛苦与悲剧这些人类永远面对的“不可理喻性问题”。科技的发达，虽然膨胀了人的自我意识，扩大了他的自由范围，增强了他对自然的控制，毕竟

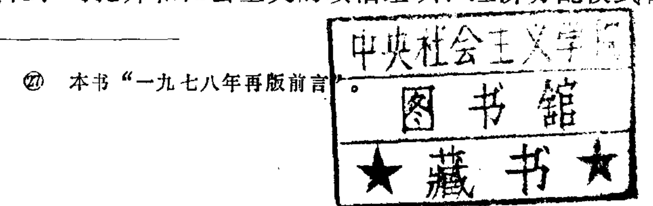
没有能够让他变成超人。相反，传统宗教的核心命题，即人性的善恶之争，与历史同步前进，在经济与科技的推动下升腾入云。当代西方社会的发达环境中，人类生存的基本问题依然如故，甚至咄咄逼人。因此，无论为解决精神寄托或信仰危机，还是出于反省自我、沟通情感、绵延文化的考虑，当代西方人仍离不开宗教，或是类似宗教的所谓"崇拜"。贝尔认为宗教与崇拜的差别在于，前者置信徒于教会的组织与纪律约束之下，而后者是黑格尔所赞赏的那种自觉自愿，独个领悟和奉行的信仰。对于后工业化社会，贝尔觉得崇拜较为合适。现代主义思想的衰竭和异变使它无法充当这一使命。"假如世俗的意义系统已被证明为虚幻，那么人们靠什么来把握现实呢？"贝在书中提出了一个"冒险的答案"，即整个社会"重新向某种宗教观念回归"。[27]

这种新宗教或文化崇拜，究竟需要哪些内涵呢？贝尔觉得，它应当适当保留传统宗教中某些至今仍有意义的内容，例如对人性的冷峻认识，对不可知力量的畏惧之心，对人类巨大灾难的预感和提醒，以及对现代人无限制地扩张和实现自我所持的怀疑和克制态度。在功能上，它应当成为"人对其生存总模式的感知方式"（法国社会学家杜尔凯姆意见），能够具有"将日常经验加以认可和裁判的更高权威"（美国文化人类学家吉尔茨语），以及帮助儿子"寻觅和验证自己同父亲血缘关系"的心理环扣（哈佛心理学教授艾瑞克森有关文化传统的论点）。

鉴于上述需要与现实世界中的领域断裂，贝尔为后工业化社会设计出一种他称之为"公众家庭"理论的广义文化崇拜。

贝尔的公众家庭崇拜，乍看起来，颇近似原始部族的契约制度，又有点像柏拉图的理想国，甚至带有社会主义集体化的味道。其实确有相通之处，因为贝尔在思想和价值取向上，把原始公社、乌托邦和社会主义的政治组织、经济分配模式都当作了他

㉗ 本书"一九七八年再版前言"。



的参考群体。他提出，资本主义在前工业化阶段的主要任务是对付自然，工业化阶段便集中精力对付机器。到了后工业化社会，自然与机器都已隐入人类生存的大背景，社会面临的首要问题是人与人、人与自我的问题。资本主义在这方面欠账过多，急需补救调整。新宗教因此必须在人际关系和个人对社会的重新认识上求得，成为维持社会一统的精神支柱。

贝尔在阐释他的公众家庭理论时，显然没有忘记要统一他的经济社会主义、政治自由主义和文化保守主义。如他已述，他在政治上持康德定义的那种自由主义观点，即以个人作为政治体制的基本单位，并严格区分公众与私人之间的界限，以保障每个人的政治权利与其私生活都各得其所。在经济上，贝尔的社会主义倾向体现在他坚持给每个公民以满足其基本需求的"社会最低限度"配给，并反对富人将其财产转换成其它领域内过分的特权或控制因素。而他所谓的文化保守主义，则强调历史与现实的连续，推崇权威原则和合理鉴定，要求恢复文化本身的丰富意义和持久价值。

因此，在贝尔设想的新教堂屋顶之下，个人将作为民主社会中的一分子，既有充分参政权利，又不唯我至上，具有比较发达的公民意识和社会公德。他将从丰裕社会得到不断增加的基本配给，保证自己的尊严和自由，亦能靠个人努力和突出成就赢得社会地位和物质褒奖。他将尊重传统，顾虑将来，反对无节制地享乐纵欲，而愿意为公众作出牺牲，与社会患难共济。而作为社会经济制度与文化思想体系之间平衡机制的政治机构，也将以长远的公众利益和文化延绵为重，纠正它以往对私有财产的辨护或对群体要求无止境的忍让，在较为均衡的自由与平等、需求与欲求、效益与福利的基础之上仲裁各方矛盾，缓冲不断加剧的种种冲突。

唯有如此，资本主义社会才能恢复它赖以生存发展的道德正当性和文化连续性。反之，古代文明由苦行到奢华，由强悍团结

到纷争内乱的覆灭之路必将为当代西方人重蹈。

回顾资本主义发展史，人们不禁会同情贝尔的缅古怀旧之情，体谅他在风烛残年的殚精竭虑。曾几何时，北美资本主义也曾强调精神价值，否定自我，以严格的纪律与道德约束来集中民族的全部体力和智力，为创建新世界的理想而奋斗不已。立国两百年之际（贝尔这本书正赶在一九七六年出版），美利坚民族却物极必反，乐极生悲。它已站在当代西方文明的峰巅和最前列，却出现了贝尔这样的先知式思想家，大书失落的痛苦，呐喊重建精神崇拜的需要。贝尔的新宗教并不一定管用，这一点他心中也相当清楚。但他所代表的理论倾向和学术思想，对于中国读者或许能有一定的启发——这正是译者持中拿来，平直引荐的初衷。

* * *

本书的翻译主要由赵一凡、蒲隆、任晓晋三人承当。具体分工是：赵一凡负责序言、前言和第一章，蒲隆负责第二、三章，任晓晋负责剩余三章。因时间紧迫，曾邀请周发祥和王义国同志初译和补译了第一章和第六章部分内容，在此表示感谢。全书的串通修改及书后译名对照表由赵一凡担任。

贝尔教授于忙碌中来函询问翻译情况，并通过他在哈佛的中国博士生丁学良同学向译者提供技术咨询，选赠了作者近影（根据哈佛大学出版社最近摄制的标准版本复制）。在此特向他们师生二人深表谢意。尤其是丁学良同学，他对贝尔学术理论的评价与分析，对译者帮助很大。这部译稿的修订因为是在远隔重洋的环境下完成的，其中难免有误。译者但望能尽量接近原著，少有大错。

另外，本书承三联书店和《文化：中国与世界》编委会的盛意，得以较快编定付印。这是读书人、研究者和翻译此书的我们，都将铭记难忘的关键一环。

赵一凡

一九八七年九月一日于北京

一九七八年再版前言

I

博学多才的塞缪尔·约翰逊说过，任何一个精神健全者都不会从头至尾读完一本书。他本人读书的习惯是迅速翻阅，只读感兴趣的部分，跳过其它。

这是读书的一种方法，对聪明读者或许尽够了。但现在许多人不再直接读书，而是通过书评来了解一本书。考虑到新闻媒介和文化的局限性质，这种知识在一定程度上就含有危险。因为书评家大多是些忙人，即使碰上立论复杂的书，他们也会跳跃着去寻找能概括主要论点的语句，再附上些陈词滥调，便好把作者塞进某个舒适角落，成为时尚的谈资。由于美国文化受制于一种自由主义偏见，与此相悖的论点就会使某些书评家不痛快。于是那些攻击当代文化中庸俗“自由”倾向的作者常被贴上“新保守主义”的标签。

这类标签本身毫无道理。因为贴标签者把社会观点当成了能够平面排列的对象（具有讽刺意味的是，那些批评“单面社会”的人往往本身就抱有单面政治观点）。从较为宽大的历史角度看，“新保守主义”的评语不当，因为我所致力的文化批评——类似的还有彼得·伯杰和菲利普·里耶夫——已经超越了眼下广为接受的自由派立场，而力图以一种不同层次上的构想来探究当代社会的众多难题。

为便于读者了解我著作中的观点，我以为应首先申明立场：

本人在经济领域是社会主义者，在政治上是自由主义者，而在文化方面是保守主义者。不少人可能会对此感到困惑，认为只要某个人在一个领域内激进，他在其它方面也必然激进；反过来说，某人在一个领域内保守，他在其它方面亦会保守。这种认识在社会学和道德观上都错误判断了不同领域的性质。我相信自己的观点有内在一致性，特在前言里加以说明。我将首先解释自己的价值观念，随后阐述它的社会学含意。

关于经济学：通常认为经济领域受工具论支配。本书主题之一是要表明，资本主义社会在其强调积累的过程中，已经把积累活动变成了自身目的。但从亚里士多德、阿奎那、约翰·洛克到亚当·斯密，传统道德哲学家都未曾割裂经济学与道德的联系，或宣称财富创造的本身即是目的。相反，他们都把物质生产看作是促进美德、创建文明生活的手段。

现代经济学却变成了专为个人多变要求服务的"实用科学"，它之作为一种"手段"科学，仅仅只是用来指导在个人利益纷争条件下对财富施行合理分配。然而，价格系统只是这样一种工作机制：在产生需求的范围内相应地分配财产与服务。但需求本身则来自现行的收入分配。此外，为经济提供方向的最终还有养育经济于其中的文化价值系统。经济政策作为一种手段可以十分有效，不过只有在塑造它的文化价值系统内它才相对合理。

正因为如此，我在经济问题上持社会主义立场。我所谓的社会主义不是中央集权或生产资料集体所有制。它所论及的是经济政策的优先权问题。为此我相信，在这个领域里，群体价值超过个人价值，前者是经济政策合法的依据。所以社会资源应该优先用来建立"社会最低限度"，以便使每个人都能过上自尊的生活，成为群体的一分子。① 这意味着应有一套劳动者优先的雇佣

---

① 近代思想的转折点始于边沁。边沁认为人人期望幸福——他所谓幸福只是指最大限度的快乐和最少限度的痛苦。实践中这意味着任何人称作"好的"东西都可成为合法追求的"目的"。亚当·斯密在《国富论》之外还写过一本《道德情感论》，

制度，有对付市场危机的一定安全保障，以及足够的医疗条件和防范疾病的措施。

我接受，并在书中重申有关需要〔needs〕和欲求〔wants〕的传统区分原则。"需要"是所有人作为同一"物种"的成员所应有的东西。"欲求"则代表着不同个人因其趣味和癖性而产生的多种喜好。我以为社会的首要义务是满足必需要求，否则个人便不能成为社会的完全"公民"。当然，"需要"这个词意义有些含混。凯恩斯说，"……人类的需要可能是没有边际的，但大体能分作两种——一种是人们在任何情况下都会感到必不可缺的绝对需要，另一种是相对意义上的，能使我们超过他人，感到优越自尊的那一类需求。第二种需要，即满足人的优越感的需要，很可能永无止境，……但绝对的需要不是这样。"②

在这本书里，我将追溯从亚里士多德到托马斯·阿奎那对需要和欲求的鉴别观点。正如阿奎那所说，对钱财的欲望没有止境。因此天主教会要长期限制高利贷和自由定价。但诸如食物、衣服和住房等需要的限度一直是因使用者的能力大小而定。

现代经济学不知不觉地建立起它对需要和欲求的界限，即收入的自由支配概念。人的收入中某个部分被相对固定下来——以便有一定数额来保证收入者的自身基本需求（按凯恩斯的说法是"绝对"必需）。另一部分是可变的，它可以延期使用，满足不同欲求，大多花销在那些标明个人地位、体现优越感的东西上。

其中倒是有位"公正旁观者"代表群体意见，这种群体意见是所有正常人都必须认真考虑的。然而边沁在他的《道德与立法原理》中写道，"群体只是一个虚构概念"，群体利益不过是"组成群体的人各自利益的相加"。

现代资本主义思想接受了边沁的有害论点，它完全或大部依据私人利益作出立法，因而在道德上站不住脚。我的同事欧文·克里斯托指出，经济学少不了必要的规范考虑，如对集中之后的个人决定是否公平合理作出判断。任何社会都免不了要对事物作出是否合适或理想的判断，也必须据此标准来评价经济决策的结果。

② J·M·凯恩斯：《我们子孙的经济前景》，见《劝导文集》，《凯恩斯全集》第九卷（伦敦：麦克米兰公司，一九七二年），第326页。

我所支持的社会最低限度是指能满足基本生活要求的家庭收入。由于这限度同时是一个文化定义，它自然会因时代发展而有变动。③我自称社会主义者，还因为我反对把财富转换成与之无关领域内的过分特权。我坚称这是不公正现象(参见正文260页)，比如在人人有权看病的医疗机构里，财产却能换来超常的特殊治疗。在财富、地位和权力的领域内，亦存在各自有别的公平分配原则。

然而我在政治上是自由主义者——这里对政治和自由的定义都来自康德。我自称是自由派，理由是我以为政治领域中主要的行动者是个人，而非集体（无论是家族、公司、教会或种族集体）。我坚持政治应当把公众和私人区别对待，以避免共产主义国家里将一切行为政治化的倾向，或防止传统资本主义社会中对个人行为毫无节制的弊端。

公众领域依照人人平等的法则运转，因此是程序化的：它不强调人与人之间的差异，力求平等对待所有人，而不是强求“人为”平等。而私人领域（不管在道德上还是经济上）则属于人们愿干则干的自决领域。只要他们活动的“溢出效应”（例如色情文学和环境污染）不直接妨害公众领域。

我相信个人成功原则，而不赞同对社会地位实行遗传或规定的指派。但我不是时下流行的那一类平等主义者——那种民权意识要求法律人为地“制造”平等，其结果不是平等，而仅仅反映了选票指数。我区分需要和欲求的原因之一是我看不出如何能在经济领域里实行收入均等。人们对工资差额的坚持（工人最强烈地赞同此项规定）反映出社会对于按劳取酬原则的道德直觉。一旦确定了社会最低限度，人们怎样花销剩余的钱（只要他们遵守

---

③ 我的同事李·莱因瓦尔特曾在一组实例研究中发现，处在不同生活环境、带有各种民族背景的工人阶级成员，在回答“何为体面生活”的问题时，全都认为只需有中等阶级的一半收入，便可令其满意。见莱因瓦尔特《钱可以买什么》（纽约：基础图书出版社，一九七六年）。

不得非法转换的原则），就是每人自己的事了。正如人们在道德领域的所作所为，只要是私下进行，便无关于他人和社会。在全世界都盛行社会竞争的局势下，我以为社会的价值标准应当奖赏个人成就。

我在文化领域里是保守主义者，因为我崇敬传统，相信对艺术作品的好坏应作出合理鉴定，还认为有必要在判断经验、艺术和教育价值方面，坚持依赖权威的原则。

我在书中使用的“文化”一词，其含义略小于人类学涵盖一切“生活方式”的宽大定义，又稍大于贵族传统对精妙形式和高雅艺术的狭窄限定。对我来说，文化本身是为人类生命过程提供解释系统，帮助他们对付生存困境的一种努力（参见第12—13页）。所以，传统在保障文化的生命力方面是不可缺少的，它使记忆连贯，告诉人们先人们是如何处理同样的生存困境的。（因此圣徒赞美诗句中有一段唱道：“假如我忘却了你，瞰，耶路撒冷，就让我的右手残废吧。”）

必须强调鉴定，方能消除对所有经验不加区分予以肯定、以及对所属群体文化过分强调和肯定的偏差。现代文艺的贬值，是由于它突出“自我表现”，并抹杀艺术与生活之间的差别。这使得冲动型表现取代了形象思维反映现实的原则，成为艺术满足的试金石。真正富有意义的文化应当超越现实，因为只有在反复遭遇人生基本问题的过程中，文化才能针对这些问题，通过一个象征系统，来提供有关人生意义变化却又统一的解答。对文化传统的了解，对艺术的鉴赏（以及教育本身的连贯课程），是要通过学习加以掌握的。于是权威——在学术、教育和专门技术方面的精通者——就成了迷惘者必要的向导。而这种权威的形成靠的不是搬弄口舌，它是长期钻研的结果。

我所坚持的三位一体立场既连贯又统一。首先，它通过最低经济收入原则使人人获得自尊和公民身分。其次，它基于任人唯贤原则承认个人成就带来的社会地位。最后，它强调历史与现实

的连续性，并以此作为维护文明秩序的必要条件，去创建未来。

Ⅱ

本书论述的不仅仅是资本主义文化矛盾。它在稍广的意义上涉及到资产阶级社会的矛盾。商人和制造业主创建了这一新世界。十六世纪后，中产或资产阶级又对社会加以现代化革命，他们扭转了人们对军事或宗教的关切，把经济活动变成了社会的中心任务。

资本主义是这样一个社会经济系统：它同建立在成本核算基础上的商品生产挂钩，依靠资本的持续积累来扩大再投资。然而，这种独特的新式运转模式牵涉着一套独特文化和一种品格构造。〔character structure〕。在文化上，它的特征是自我实现，即把个人从传统束缚和归属纽带（家庭或血统）中解脱出来，以便他按照主观意愿“造就”自我。在品格构造上，它确立了自我控制规范和延期报偿原则〔delayed gratification〕，培养出为追求既定目的所需的严肃意向行为方式。正是这种经济系统与文化、品格构造的交融关系组成了资产阶级文明。而分解这一结合体及其内在意义，正是贯穿本书的主题线索。

我透过两个焦点来破译其中矛盾。其一是人工设计的“理想类型”〔ideal type〕。这种“非历史”的封闭模型可以用来作“虚拟演绎”研究，并标明研究对象的局限。这种“理想类型”的好处是便于勾画我称之为轴心原则和轴心结构的主要轮廓——以免历史变动模糊了我们对特定社会领域的观察。但理想类型因其静止性质无法展示事物的本源和未来发展。为此我们需要第二焦点，即对历史和具体复杂经验的充分观照。

在理想类型演绎中，我采用冲突理论解释暗藏于技术—经济、政治和文化领域里的资本主义矛盾。首先请看技术—经济领域，它在资本主义早期阶段就是关键部门。目前所有工业化社会都将这一部门建筑在有效经营基础之上：即为了获取效益，尽量把工作分解成按成本核算的最小单位。这种围绕专业和科层组织建立的轴心结构本身是一个官僚合作体系。其中的个人也必然被当作“物”，而不是人来对待（用社会学术语说，此处人的行为受到“角色要求”的调节），成为最大限度谋求利润的工具。④一句话，个人已消失在他的功能之中。

政治领域是调解冲突的部门。其中起轴心支配作用的是平等原则：法律平等，公民权利平等，以及最近提出的社会与经济权利平等。由于这些平等要求已变成了“民众应享”，政治机构不得不日益加紧对经济与社会领域的干涉（诸如公司、大学和医院事务），以便调配经济体系产生的社会位置和酬劳。政治的轴心构造是代表选举制和新近发展起来的直接参与制。政治参与的要求作为一种原则，目前正在向社会的各个领域渗透推广。这样，官僚体制与平等之间的紧张关系就构成了当今社会冲突的格局。

最后，文化领域的特征是自我表现和自我满足。它是反体制的，独立无羁的，以个人兴趣为衡量尺度。在这里，个人的感觉、情绪和判断压倒了质量与价值的客观标准，决定着文艺作品的贵贱。这种个人情绪在最偏激的时候，只要求一首诗、一出剧

---

④ 我在这里使用“利润”一词，仅指从有效利用资源进行的生产中获得的收益。它不包括依赖短缺或垄断得到的投机性盈利。在此程度上，任何经济体系都追求利润，因为不讲利润便要造成浪费。社会学关心的是应当在计算利润时考虑哪些因素。直到最近五十年，资本主义企业仍然倾向于狭窄面上的计算，任由工人自己或社会去负担生产的社会开支（从污染问题直到工人的健康和安全保险）。社会主义国家的情况也好不了多少。那里的国营企业为多得自留资金（靠它建造住宅，支付职工休假费用等），不惜以转嫁社会负担的方法（如苏联贝加尔湖四周的造纸厂大量排污引起湖水污染），来增加自己的利润。

或一幅画"与我有益"，而不管它是精美佳作或虚浮赝品。不难理解，文化的民主化倾向会促使每个人去实现自己的"潜力"，因此也会造成"自我"同技术—经济秩序所需的"角色要求"不断发生冲撞。

有几位批评家反对上述的推论。理由是经济部门的权力，尤其是掌握在大公司手中的权力，依然十分强大有力，从而使文化的自我表现冲动已为资本主义制度所吸收并将它转化为商品，即销售的对象。

这类问题是经验性的问题，它所验证的是某些具体假设，涉及不到我有关各领域相互断裂的分析方式是否成立。其答案在历史的法庭上。我将在结束自己的历史讲解（我的第二根主题线索）之后，再回到这些问题上来。

Ⅲ

关于资本主义的流行理论（指最近三十年来的研究），主要是在马克斯·韦伯思想影响下形成的。韦伯强调加尔文教义和清教伦理——具体指严谨工作习惯和对财富的合法追求——是促使以理性生产与交换为特征的西方文明兴起的基本原则。然而资本主义有着双重的起源。假如说韦伯突出说明了其中的一面：禁欲苦行主义〔asceticism〕，它的另一面则是韦尔纳·桑姆巴特长期遭到忽视的著作中阐述的中心命题：贪婪攫取性〔acquisitiveness〕[5]。

---

⑤ 桑姆巴特〔Werner Sombrt，德国哲学家〕，主要著作有三大卷《现代资本主义》（前两卷于一九一六——一九一七年出版，第三卷在十年后问世），以及一套论述资本主义与犹太人，与奢侈品、与战争关系的早期著作，其代表作是一九一三年出版的《资产阶级论》。

桑姆巴特的声望剧烈下降可能有两个原因。首先，他在一次大战前热烈同情社会主义，发表过一些影响力巨大的作品。其中有他在一八九六年出版的头一部重要著作

为着重说明资本主义的多种起源，桑姆巴特在《资产阶级论》中列举了六种“资本主义的从业者”：海盗（“十六世纪英国……横行海上的残忍匪徒”）；地主（即转而经营矿山和铁工厂的资本家式农庄主，曾于十八世纪初出现在法国）；“公众的仆人”（类似法国十七世纪财政总监柯尔培尔那种重商主义者）；投机商（象利用英国国债进行海外投资的南海公司）；贸易商（原先是掮客，后来开办企业）；以及工匠师傅和作坊主，他们后来成为制造商。

桑姆巴特认为资本主义工商业的主要活动区域不在荷兰、英国或美国这些新教国家，而是集中在佛罗伦萨这样的城邦里。他声称，富兰克林（此人在生活上善于享乐）式的资产者有关勤俭敬业的格言是步入后尘。早在这之前几百年，意大利人利昂·巴蒂斯达·艾尔伯蒂的名著《持家之道》就讲过类似的话。艾尔伯蒂关于资产阶级德行操守的看法，以及他提出的适当合作和合理支配时间的建议，当时曾在意大利和法国为大批资产阶级业主和

《社会主义与社会运动》。此书被译成二十多种文字。（他于一九〇四年出版的美国专论《为何美国没有社会主义？》，现已成为解释社会主义思想未能在美国扎根的标准版本。）可是战后桑姆巴特转而同马克思主义对立。一九三四年他在《新社会哲学》一书中又表露出对国家社会主义的模糊赞同。同时继续写作他的其它著作，反映有关人类精神郁黯的见解，直到一九四一年去世。

第二个原因是学术而非政治方面的。桑姆巴特研究资本主义的专著内容极其丰富而又广泛——他搜集的材料可能超过任何人——结果弄成了一锅大杂烩，汤里含有难以消化的成分，也未能建立起清晰的因果联系。桑姆巴特轮番强调这个或那个社会群体的作用（例如佛罗伦萨的犹太人），突出一个或几个社会因素（如贵重金属的供应，或技术本身）。而所有这些论述的背后，都隐藏着贪婪攫取的冲动。

《现代资本主义》一书没有完整译本。只有弗莱德里克L·纳斯包姆所作的英文节写本，书名为《现代欧洲经济发展史：桑姆巴特论现代资本主义介绍》（纽约：F·S·克劳夫茨公司，一九三三年）。《资产阶级论》由M·爱泼斯坦编译为《资本主义精神：现代商人的历史与心理研究》（纽约：E·P·杜登公司，一九一五年）。奇怪的是，书中拒不说明它是《资产阶级论》的译本。这可能由于它是大战期间在伦敦出版的，当时缺少对德国版本的尊重。桑姆巴特观点最简洁的说明可从《社会学百科全书》中他关于资本主义的条目里查到（纽约：麦克米兰公司，一九三〇年）第三卷，第195—208页。

商人奉为准则。⑥

无论早期资本主义的准确地理位置能否确定，有一点很明显，即从一开始，禁欲苦行和贪婪攫取这一对冲动力就被锁合在一起。前者代表了资产阶级精打细算的谨慎持家精神；后者是体现在经济和技术领域的那种浮士德式骚动激情，它声称“边疆没有边际”，以彻底改造自然为己任。这两种原始冲动的交织混合形成了现代理性观念。而这两者间的紧张关系又产生出一种道德约束，它曾导致早期征服过程中对奢华风气严加镇压的传统。同时还有一点必须明确——这也是本书论点之一——上述的禁欲苦行因素及其对资本主义行为的道德监护权，在目前实际上已经消失了。

在哲学论证层次上，对禁欲苦行主义的主要抨击者是杰拉米·边沁。边沁坚称禁欲主义（他所谓由宗派分子强加给他人的“苦难”）违背了人类“自然”的享乐天性——即本能地追求快乐，躲避痛苦。禁欲苦行的“恶作剧”是，不论它的动机如何纯洁，其结果总会导致对人的专制。只有功利原则可以用来调节人们追求各种目的的活动。因此共同目标的观念让位给了个人偏好。

---

⑥ 见《资本主义精神》，第104—113页。关于艾尔伯蒂在建立理性时空观念方面的关键作用，见该书108—111页。

最近，由修夫·特莱沃-罗伯尔撰写的《宗教、宗教改革与社会变迁论文集》（伦敦：麦克米兰公司，一九六七年）对桑姆巴特的观点作出有趣的支持，即认为资本主义起源于天主教统治之下的意大利，而资本主义的“移植”应归功于反宗教改革意识，而不是新教伦理（见该书第23，27—28页）。书中写道：

“马克斯·韦伯和桑姆巴特认为中世纪欧洲无所谓资本主义形态，因此他们的问题是解释为何资本主义在十六世纪诞生了。我们却相信，天主教欧洲，至迟到宗教改革之前，完全有条件形成资本主义经济，因此我们的问题是：为何十六世纪竟有如此多的资本主义经济承担者——不仅是业主，还有工匠——离开了天主教国家的传统商业中心，移往新教国度的新兴城镇……他们被赶走了。而且是因宗教信仰被驱逐的。

“因此加尔文主义并没有造就一代资本主义拓荒者和新人。相反，是那些欧洲传统经济的精英分子变成了异教徒，因为他们代代相传的传统意识突然间在一些地区被宣布为不可容忍的异端……

“我们常常发现，加尔文信徒和因此产生的北欧犹太商人并非土生土长，他们是一种古老经济植物的移栽。”

从历史角度看，“经济冲动力”一直受到扼制。起先它服从于风俗传统，随之在某种程度上受拘于天主教道德规范，后来又遭到清教徒节俭习惯的压迫。随着“宗教冲动力”的耗散（这是一段自行发生的复杂历史），对经济冲动力的约束也逐渐减弱。资本主义因其旺盛生命力获得了自己的特性——这就是它的无限发展性。在技术强有力的推进之下，没有一种数学上的渐进线来限定它的指数发展。毫无局限。无所神圣。变化就是常规。直到十九世纪中叶，经济冲动力的运行轨迹就是如此。资本主义文化发展的轨迹与之相同。

Ⅳ

文化领域是意义的领域〔realm of meanings〕。它通过艺术与仪式，以想象的表现方法诠释世界的意义，尤其是展示那些从生存困境中产生的、人人都无法回避的所谓“不可理喻性问题”，诸如悲剧与死亡。在这种同生存哲学反复遭遇的过程中，人开始意识到凌驾一切之上的根本性问题——哥德称之为“原本现象”〔Urphänomen〕。宗教作为人类破译这种“秘诀”的最古老的努力，一直是文化象征的源泉。

如果说，科学的任务是寻求对自然的统一认识，那么宗教便是在不同历史时期对文化统一性的探索。为完成这一使命，宗教力图把自己当作意义的纤维编织到传统中去，并排斥有害于宗教道德的艺术作品，捍卫文化的宫门。

然而，现代主义扰乱了文化的一统天下。动乱来自三个方向：对艺术与道德分治的坚持，对创新和实验的推崇，以及把自我（热衷于原创与独特性的自我）奉为鉴定文化的准绳。

这场运动咄咄逼人的锋芒是自封为“先锋派”的现代文艺。有关现代主义的探讨（见正文第46—52页，及第二、三章）是本

书内在线索之一，因为我把现代主义看成是瓦解资产阶级世界观的专门工具。最近半个世纪以来，它正逐步取得文化领域中的霸权地位。

为现代主义下定义是极端困难的。让我简要地勾勒它在三方面的特征：

1．从理论上看，现代主义是一种对秩序，尤其是对资产阶级酷爱秩序心理的激烈反抗。它侧重个人，以及对经验无休止的追索。古罗马喜剧大师特兰提乌斯说过，“我不反对与人性相符的任何东西。”现代主义者却能以同样热情的口吻声称，“我不反对任何非人性的东西。”他们把理性主义当作正在过时的玩意儿。开拓鬼魅世界的狂热正推动着艺术创造潮流。开拓时期，人们无法确定审美的界限（甚至无视道德标准），任由变幻无常的想象尽情驰骋。他们反复强调，经验的渴求是没有边际的，世上“没有任何神圣”。⑦

2．在体裁上，产生出一种我称之为“距离的消蚀”〔eclipse of distance〕现象，其目的是为了获得即刻反应、冲撞效果、同步感和煽动性。审美距离一旦消蚀，思考回味也没了余地，观众被投入经验的复盖之下。心理距离消失后，充满本能冲动的梦境与幻觉的“原本过程”（弗洛依德语）便得到了重视。以上涉及的这些问题都说明，现代主义摈弃了从文艺复兴时期引入艺术领域、后来又经艾尔伯蒂整理成型的“理性宇宙观”。这种宇宙观在景物排列上区分前景和背景，在叙述时间上重视开头、中间和结尾的连贯顺序，在艺术类型上细加区分，并且考虑类型与形式的配合。可是，距离消蚀法则一举打破了所有艺术的原有格局：文学中出现了“意识流”手法，绘画中抹杀了画布上的“内在距离”，音乐中破坏了旋律与和弦的平衡，诗歌中废除了规则

---

⑦ 我在“超越现代主义、超越自我”一文中，已经通过对十九和二十世纪主要文学作品的考察而详尽阐明了上述论点。载《艺术、政治和意志：纪念屈瑞林文集》，安德森等编，纽约，基础图书出版社，一九七七年。

的韵脚。从大范围讲，现代主义的共通法则已把艺术的摹仿〔mimésis〕标准批判无遗。⑧

3. 对传播媒介的重视。在文化史上所有时期，艺术家都十分关注艺术媒介的性能和复杂内容。他们严肃地对待这类问题，以便将“未成型”艺术感觉转达出来，形成“有型”的效果。最近二十五年来，我们却看到一种与内容或形式（即体裁和类型）无关，而对艺术媒介本身强烈的专注，例如在绘画中利用实物颜料和材料拼图，在音乐中采纳抽象“音响”，在诗歌里玩弄音位与“喘息间断”，在文学作品里征用虚浮的语汇和词句——常常弄到不顾一切的地步。于是人们看到贾斯帕·琼斯不重形象、却以眩目外表震撼观众的绘画，听到约翰·凯齐专凭即兴来引人入胜的乐章，读到罗伯特·克雷里音节错乱、大口送气的奇特诗句——所有这些都是为了自我表现，而不是为了从形式上探讨媒介本身的限度和实质。

现代主义无疑有功于西方文化史上最大的一次创作高峰。从一八五〇到一九三〇年这段时间，在文学、诗歌、音乐和美术领域都进行了空前未有的多种实验，尽管从中并没有造就比以往更多的巨作。这变化来自文化创作的紧张局势，因为它采取了同资产阶级社会结构的敌对姿态。但是它因此也付出了代价。代价之一是失掉了文化的一致性，特别在扩大艺术的自治、反对道德约束方面，甚至影响到文化标准的本身。更大的代价在于，艺术与生活之间的界限被模糊了，以致艺术想象中一度允许反映的东西（如小说里的谋杀、情欲和变态心理）现在往往变成了奇谭怪想，因为那些要将个人“生活”表现为艺术的作者急于耸人听

---

⑧ 很明显，并非所有现代派作家都在公开意义上“反资产阶级”。T·S·艾略特是个英国高教会派信徒，福克纳是南方政治的传统主义者。然而这两人是诗歌与小说领域伟大的“实验家”。无论他们的政治或文化信仰如何，他们的“现代派手法”确实扰乱了资产阶级“理性宇宙观”有关空间和时间的严整认识（见正文第108—119页）。

闻。随着艺术批评日趋"民主化"，评价尺度不再根据对标准的共同认识，而是来自每一"自我的"判断，讨论艺术如何才能更好地擢拔"自我"。

文化变革以复杂形式同社会结构发生交互影响。以前，艺术家依靠一个赞助庇护系统，例如王室、教会或政府，由他们经办艺术品产销。因而这些机构的文化需要，如主教、王子的艺术口味，或国家对于歌功颂德的要求，便能决定当时主导性的艺术风尚。可自从艺术变为自由买卖物件，市场就成了文化与社会的交汇场所。人们不免会以为，在文化沦为商品的时代，资产阶级的趣味必然大行其道。但从具体的历史事实看，情况并非如此。

"文化霸权"〔cultural hegemony〕一词——这是意大利马克思主义者安东尼奥·葛兰西的理论创造——意味着在某个单一群体影响下形成了一种为当代民众广为接受的主宰性世界观。历史上曾多次产生过这种单一型世界观，它来自并服务于统治阶级。在十二世纪由罗马教皇英诺森三世象征的"信仰时代"，教会势力鼎盛之极，不但拥有全社会的一致忠顺，而且如布莱恩·威尔逊所说，"由于教会的坚持，信仰与秩序的痕迹深深印入了社会结构。"如今能与之类比的——指调节日常生活，集中控制生产与分配，束缚个人冲动和颂扬权威方面——是苏维埃世界。那里的党行使全面的文化霸权。那里的社会秩序由意识形态所决定。

马克思主义者认为，资本主义制度下也有文化霸权——即"统治阶级"的思想。但令人吃惊的是，近百年来，如果说有一个主宰性影响的话——至少在高级文化层——它正是资产阶级自身不共戴天的敌人：现代主义。

资本主义经济冲动与现代文化发展从一开始就有着共同根源，即有关自由和解放的思想。它在经济活动中体现为"粗犷朴

实型个人主义”〔rugged indiuidualism〕，在文化上体现为“不受约束的自我”〔unrestrained self〕。尽管两者在批判传统和权威方面同出一辙，它们之间却迅速生成了一种敌对关系。人们可以用弗洛依德的理论来解释此种现象，指出是转移到文化方面的性本能威胁了生产工作所必需的纪律。这种说法虽有些道理，但太抽象了。较为符合历史的解答似乎是这样：资产阶级精打细算、严谨敬业的自我约束逐渐同他们对名望和激动的孜孜追求发生了冲突。当工作与生产组织日益官僚化，个人被贬低到角色位置时，这种敌对性冲突更加深化了。工作场所的严格规范和自我发展、自我满足原则风牛马不相及，难以和平共处。从布莱克、拜伦到波德莱尔，这些现代派文学大师构成了一条不太具体，却具有明显象征意义的文化冲突线索，有助于证实以上论点。

当工作与财富本身得到宗教的核准时，它们就拥有超验的正当意义。一旦此种伦理观念消失，它们的合法性也随之而去。因为聚敛财富本身并非是一种神圣合法的天职。对此，经济学家熊彼得下过一句非常犀利的评语：股票交易所不过是人们用以代替圣餐的可怜玩意儿。

对于先进的社会群体来说——首先是知识界和受教育阶层，其次是中产阶级本身——关键的问题是：社会行为的核准权已经从宗教那里移交到现代主义文化手中。与之相应，人们对“品格”〔character〕——此乃道德准则和严肃目的的合成物——的重视，也转移到对“个性”〔personality〕上来——后者标榜与众不同和自我提升。一言以蔽之，现代人满足的源泉和社会理想行为的标准不再是工作劳动本身，而是他们的“生活方式”。

然而自相矛盾的是，象征着自我解放的生活方式不再以“奋勇开拓”的经理阶级为楷模，而效仿那些蔑视习俗、孤傲不驯的艺术家。正像我所要尽力表明的那样（见正文第38--41页），艺术家目前越来越拥有主宰公众意向的能力，很容易用自己的判断去

指教别人该有或该买什么。这一矛盾现象最终还表现为：当资产阶级伦理土崩瓦解时，它在文化方面却无人为之辩护（试问有哪位当代作家挺身捍卫过当今任何现行体制吗？）。而与此同时，现代主义作为对正统文化的攻击力量，已经大获全胜，取得了今天君临万物之上的正统地位。

V

任何矛盾都有其对应的两面。在市场成为社会与文化的交汇点之后，最近五十年来产生了另一种趋势，即经济逐步转而生产那种由文化所展示的生活方式。因此，矛盾不仅仅存在于各个不同领域之间，它还导致了经济领域内部的进一步冲突。在资本主义企业里，生产组织方面的道德规范仍旧强调努力工作，先劳后享，职业定向，及对公司的忠诚。但在市场上，抛售的商品都用耀眼的风彩和魅力包装一新，以便提倡享乐型生活方式，诱导人们去满足骄奢淫逸的欲望。这种自相矛盾的结果，如我在前几页所述，就造成公司的职员白天是正人君子，晚上却花天酒地。

近五十年来，由于宗教伦理遭受严重侵蚀，个人收入的自由支配部分大幅度增加，致使文化掌握了倡导变革的主动权，而经济领域日益被动员起来去满足新的欲求。

这方面，社会变革的传统模式已被翻转过来。在资本主义上升阶段——也就是传统社会的“现代化”阶段——人们尚能较有把握地改造社会的经济结构，例如驱使农民离开土地、进入工厂，强制推行新式工作节奏和纪律，采取野蛮处罚或物质刺激手段（像那种增加利息、奖励储蓄的理论）增加资本。但是，“上层建筑”——指家庭生活习惯、对宗教和权威的敬畏，以及影响人们对现实看法的那些思想——改变起来就困难得多。

相比之下，如今难以变革的却是经济领域本身。企业内部的

官僚机构和沉重的科层分设降低了应变的灵活性。工会规定还禁止管理部门控制工作分派权。在社会上，经济企业受到各类否决团体的挑战（如工厂选址和环境利用方面），以及越来越频繁的政府节制。

然而在文化领域，人们对奇思怪想却毫不节制。传播媒介的任务就是要为大众提供新的形象，颠复老的习俗，大肆宣扬畸变和离奇行为，以促使别人群起模仿。传统因而日显呆板滞重，正统机制如家庭和教会都被迫处于守势，拚命掩饰自己的无能为力。

假如说资本主义越来越正规程序化，那么现代主义则越变越琐碎无聊了。艺术的震动总有个限度，现代主义的“震惊效果”也未必能持之以恒。要是把实验不断开展下去，怎样才能获得真正原创的艺术呢？现代主义像历史上所有糟糕的事物那样反复地重复自己。一开头是未来主义和达达主义激起的时髦狂热，其后是流行绘画中拙劣的磷光效果和几何造型中没头没脑的抽象。每一流派的宣言都要在结尾打上惊叹号，几回反复之后却都成了无限拖曳的省略号。结果如何？贝盖特在一段悲哀的对话中这样总结说：⑨

“弗拉迪米尔：虽不当真，你不妨说说看。
艾斯特拉贡：说什么呀？
弗拉迪米尔：说，我快乐。
艾斯特拉贡：我快乐。
弗拉迪米尔：我也是。
艾斯特拉贡：我也是。

---

⑨ 塞缪尔·贝盖特，《等待戈多》（纽约：格罗乌出版社，一九五四年），第39页。此处获准引印。

弗拉迪米尔：我们都快乐。
艾斯特拉贡：我们都快乐。（冷场）既然我们快乐了，
　　　　　　现在该做些什么呢？
弗拉迪米尔：等待戈多。”

圣徒启示录里，智慧女神密涅瓦的猫头鹰在暮色中飞翔，因为生活的色调越变越灰暗。现代主义胜利的启示录里，黎明所展示的光彩不过是频闪电子管不停的旋转。如今的现代文艺不再是严肃艺术家的创作，而是所谓“文化大众”〔culturati〕的公有财产。对后者来说，针对传统观念的震惊〔shock〕已变成新式的时尚〔chic〕。文化大众在口头上已经采取了对资产阶级秩序和质朴作风的反叛态度，可他们又造成一种统一舆论，不容他人冒犯这些信仰。

六十年代我们看到的反文化〔counter-culture〕“新”现象，其名称本身就是一种欺骗。以往所谓“反抗文化”〔adversary culture〕注重运用想象，将执拗抗拒意识和混杂材料加工成超越时代意义的作品。这类文化过去存在过。可六十年代反文化是一场孩子们发动的十字军远征。其目的无非是要打破幻想与现实的界线，在解放的旗帜下发泄自己生命的冲动。它扬言要嘲弄资产阶级的假正经，其实仅仅抖露出自由派爹妈的私生活。它宣称代表着新潮与勇敢，实际上只会嘶哑着嗓子反复叫喊——由于使用电子共鸣器这种大众传播媒介，摇滚乐的音量陡然暴增——可怜的年轻人，他们竟也要嘲笑半个世纪前在纽约格林威治村里放浪形骸的波希米亚们。与其说这类玩意儿是反文化，不如称它作假文化〔counterfeit culture〕。

过去三十年里，资本主义的双重矛盾已经帮助竖立起流行时尚的庸俗统治：文化大众的人数倍增，中产阶级的享乐主义盛行，民众对色情的追求十分普遍。时尚本身的这种性质，已使文化日趋粗鄙无聊。

Ⅵ

现代主义是否如赫伯特·马尔库塞所说，已同资本主义“相互认可”〔co opted〕了？在一定意义上，确实如此。但在结构的深层变革中，这一过程只能破坏资本主义本身的基础。社会学理论认为，社会秩序是由其合法性界定的，它依靠合法性保障自己不受蔑视者的侵犯。但文化的合法性，如我所述，目前只强调自我满足和个性表达。它以个人独立与异端邪说的名义攻击正统。可是现代主义不理解，正统本身并不是现存制度的卫道士，它仅仅是从“理性”出发、对信仰的合理与道德界限作出的一种肯定。奇怪的是，“异端”自己在自由派圈子里倒成了顺应理论，并且在独立反叛的旗帜下得到大力推行。这种自相矛盾的混乱，只会促进人们共同分享的道德秩序的瓦解。

是否经济部门和大公司手里仍然握有主宰一切的权力？在相当程度上，西方社会确实是这样。但这种说法不能正确解释今天的社会变革实质。当资本主义通过垄断家族把财产和权势合为一体来延续统治时，它的确拥有历史的力量。后来，在资本主义内部发生了第一场深刻意义上的结构变革，即家族财产同管理权力相互分离，从此资本主义丧失了通过权贵血脉延续统治的可能。如今的经济决策权掌握在“机构”手里。这些机构的首长无法把权柄传给其后代——因为财产不再私有（而是公司集股化了），决定管理职位的不再是财产，而靠专门知识——他们的后代因而不再拥有行使决策权的自然合法性，并且日益深刻地感到权力的离去。[10] 更为广泛意义上的变化是，现代社会里选民区划的数目成

⑩ 有关这一变化的深入研究，请看我的专论《家族资本主义的瓦解》，原载《意识形态的终结》（伊利诺州，格兰柯市：自由出版社，一九六〇年）。

倍地增长了，经济与社会效应的相互依赖程度也随之加强。政府已变成实际决策部门，专管众多机构之间因相互依赖和竞争（包括国营经济）而造成的“系统”问题。由此产生的一个重要后果，如我在“公众家庭”部分所论，是国家权力的扩大，这包括：国家财政预算取代公司内部分红，成为经济决策（包含资本集约）的主要仲裁手段，而社会权力的分配方式，已由劳资双方角逐转向众多选区之间的较量（公司在选区里仍能发挥较大的影响）。

Ⅶ

最后谈谈宗教问题，这是本书的支撑论点。我不以为（很对不起杜尔凯姆先生）宗教是一种社会的“功能必需”〔functional necessity〕，或者说没有宗教，社会就会崩溃。我不相信宗教能粘合起社会的一盘散沙。社会本身也不会自行“溶解”，虽然在某些极端的危机时期（如战乱岁月），法制的丧失会削弱人的抵抗意志。宗教是不能制造的。人为制造的宗教更加糟糕，它虚伪浮夸，极易被下一轮时尚冲散消灭。

半个世纪前，马克斯·韦伯曾经尖刻地评论说：

> 文化人、学者或咖啡馆里的知识分子总爱将宗教情绪纳入自己印象与感觉的库存。可这种嗜好从未导致过新宗教的出现。宗教复兴也不可能因作家们写书的冲动，或精明出版商的销售愿望，而突然降临人世。无论知识分子多么能从表面上激起广泛的宗教热情，他们的兴致和闲谈从未制造出任何宗教。时尚的旋转木马总会及时翻新，将它宣扬过的新闻谈资抛却脑后。⑪

---

⑪ 韦伯，《宗教社会学》，艾弗莱姆·费希柯夫英译本（波士顿：灯塔出版社，一九六三年），第137页。

宗教源出于人类分享共同悟性的深切需要，它不是“灵魂工程师”所能制造的。

我对宗教的关注与我称作文化的合成性有关：问题倒转回去便是人类生存的难题，人对于自身能力有限的痛楚认识（超出这限度就是“出埃及”），以及因此产生的、要寻求合理连贯解释的努力，以便同人类的实际状况实行妥协。由于宗教接触到人的意识源泉的最深处，我相信，将有一种意识到人生局限的文化，在某个时刻，重新回到对神圣意义的发掘上来。⑫

我相信，我们正伫立在一片空白荒地的边缘。现代主义的衰竭，共产主义生活的单调，无拘束自我的令人厌倦，以及政治言论的枯燥无味，所有这一切都预示着一个漫长时代行将结束。现代主义的冲动原是想超越这些苦恼：超越自然，超越文化，超越悲剧——去开拓无限〔apeiron〕，可惜它的动力仅仅出自激进自我的无穷发展精神。

我们正在摸索一种语言，它的关键词汇看来是“限制”〔limits〕：对发展的限制，对环境开发的限制，对军备的限制，对生物界横加干预的限制。可是，如果我们对经济和技术实行一系列限制，是否同时也限制一下那些超出道德规范、同魔鬼拥抱并误认这也属“创造”的文化开发活动？我们是否要对“自大狂”〔hubris〕加以约束？回答这个问题便可解决资本主义的文化矛盾及其自欺欺人的孪生现象〔semblable et frère〕，现代主义文化。剩下的问题只是去驯服经济与政治的世俗矛盾了。

丹尼尔·贝尔

一九七八年元月

于马萨诸塞州，剑桥

---

⑫ 这是一九七七年五月十九日我在伦敦经济学院霍布豪斯讲座演说的主题，原稿题为《神圣的回归：论未来的宗教》，载于《英国社会学刊》，一九七七年十二月号。

初版序言

本书与我的前一本著作《后工业化社会的来临》互为补足。在前一本书中，我力图说明，技术（包括知识）和理论的高度集约化，正作为创造发明和制定政策的新型原则，日益改造着技术一经济体制，并导致社会本身的科层化〔stratification〕。这本书里，我将讨论文化的问题，尤其是关于现代主义文艺的思想，以及如何在社会价值观注重无拘欲望条件下管理复杂政治机构的难题。我对于资本主义矛盾的认识，来自对它原有文化与经济复合体的拆解分析，亦关系到我对社会上目前流行的享乐倾向的关注。

如同前一本书，我的这部著作也有一项正式的理论目标。在我之前，几乎所有现代的社会科学家都把社会看作是依照某种单一的关键原则建成的统一“系统”（对马克思来说，这关键原则是财产关系。对塔尔柯特·帕森斯来说，它是主导价值观，即成就原则），这些原则通过自己在不同重要机构里的“再造”，渗透到全社会。我的看法颇为相悖。我认为最好把现代社会当作不协调的复合体，它由社会结构（主要是技术一经济部门）、政治与文化三个独立领域相加而成，这样才能更合理地分析其中情况。有关后工业化社会的理论设想，我曾说过，只限于技术经济领域中的特定变化。而社会结构的变革无法决定政治与文化的动向。假如当今世界能有一个真正的社会控制系统的话，那么最有可能行使控制权的便是政治机构。

本书详加阐明的论点是，经济、政治和文化三个领域各自拥有相互矛盾的轴心原则：掌管经济的是效益〔efficiency〕原则，决定政治运转的是平等〔equality〕原则，而引导文化的是自我实现

（或自我满足）〔self-realization or self-gratification〕原则。由此产生的机制断裂就形成了一百五十年来西方社会的紧张冲突。

本书的各个章节是从一部大而详尽的手稿（它过于笨重，不便展开论证）中抽取出来的。这些章节曾在不同时期独立发表过。我把它们加以修改，重新组合在统一命题之下，使之成为连贯有序的理论，来探究资产阶级社会的经济与文化危机，以及文化现代主义的衰竭。

本书确立了我总的理论立场。今后几年中，我希望能再写出几部专著，发挥上述命题，构成一个较为严整的理论体系。

所有的书——至少我的书——本身是一种对话的记录，有时是同朋友辩论的产物。本书尤其如此。我对于现代主义这一文化生活主题的个人兴趣，是在同斯蒂芬·马柯斯时长时短、持续多年的讨论中形成的。我们曾在哥伦比亚大学同教一个文学与社会专题研究班达数年之久，每年依次探讨现代主义的一个侧面。在这些研究课上，以及课后的争论中，我向马柯斯学到很多。他也许会不赞成我有关文化的解析公式，以及我从中得出的保守性结论，但这不妨碍我在学术和私人感情上对他的敬意。最后一章《公众家庭》中论述的主题（我用以肯定自由主义作为一种政治哲学的价值），也来自同我的朋友欧文·克里斯托的长期交谈和争辩。他不一定否决我的理论公式，却可能会反对我有关社会政策的自由主义结论。这也不至于影响我对他的感激之情。

人总能从他所处的环境中获得些好处。我在这方面尤其幸运，因为在下列问题上，我从朋友那里得到过大量的交换意见：听取过黛安娜·屈瑞林有关自由主义文化的看法，同欧文·豪广泛讨论过现代主义问题，从S·M·李普塞那里获得了他关于知识分子专题的见解，和罗伯特·希尔勃恩纳在暑期研讨过科学技术，还请罗伯特·M·斯诺就经济学知识作过精练讲解。无需说明，我从其中得出自己的结论，自然也不会要他们来为我的论点

承担责任。

我非常感谢基础图书出版社的责任编辑米琦·戴克特，她对本书原稿的逐字校读磨利了我的论点。

我感谢罗素·塞奇基金会的资助。一九六九——一九七〇年间，在我获假前往该基金会充当访问学者时，我开始搜集并整理出目前这本书的原始材料。本书和我以前发表的著作一样，是为了偿还所欠人情债务。我感谢阿斯本人文研究所一九七四年邀我就任驻所研究员，因此我得已写出《公众家庭》一文。国立人文基金会也曾授与我和S·M·李普塞一项资助，用以开展四大国知识分子的比较研究。我从这一专题研究的工作素材中引用了部分内容，改写了本书第一部中某些概念。我还应感谢我的秘书莎拉·黑泽尔，她在巨大压力下打印了这部书稿的大部分。

最让我高兴的是，我写出了一本足以献给我妻子珀尔的书——它的主题既有思想性又富于人情味，既有关社会学又注重人文领域。是珀尔独具才华的文学批评观点在当今世界的噪杂之中敲响了清澈之音，为我树立起追求的标准。

初版说明

本书中的各章节经由对如下多篇论文的修改，发展成连贯的主题和论点。

第一章《资本主义文化矛盾》，来自一九六九——一九七〇年冬写成的一部较大手稿。手稿的一部分曾以同名发表在《公众利益》杂志一九七〇年秋季号。它的另一部分（已收入本书）曾在哥伦比亚大学商学院和生命保险研究所共同主办的阿尔登堂讲座上宣读。其中的部分收入爱德华·沙立文主编的文集《变革或革命》（一九七一），文章标题是《美国文化与变革观念》。

第二章《文化言路的断裂》牵涉到三篇内容连贯的论文及辅加材料：《距离的消蚀》，载于《交流》杂志一九六三年五月号；《现代主义与大众社会》，载于芝加哥大学《公共传播研究》一九六一年夏季号；《文化与社会结构间的断裂》，载于《迪得拉斯》一九六五年冬季号。

第三章《六十年代文化情绪》，从一九六九——一九七〇年间写作的一部较大文稿中抽出，曾以同名发表于《评论》一九七七年六月号。

《走向大修复：后工业化时期的宗教与文化》，原是我一九七四年十二月在以色列海依法技术中心建立五十周年学术讨论会上宣读的主题论文，后发表在《社会研究》一九七五年秋季号，本书的同名章节是那篇讲演词的修改本。

第五章第一部分《动荡的美国：民族危机的过渡性和永久性因素》，曾以《动荡的美国》为题，发表在《交流》一九七〇年元月号。第二部分来自一份较大文稿《今后十五年》，原为一九

七四年春，伦敦CIBA基金会讲座而写。

《公众家庭》一章，曾以较短篇幅发表于《公众利益》一九七四年秋季号。

资本主义文化矛盾



导论/领域的断裂：主题绪言

一八八八年春，弗莱德里希·尼采写出他最后一本书《强力意志》的序言。他在自己这部代表性杰作的开头写道：

> 我谈论的是今后两个世纪的历史。我描述的是即将到来，而且不可能以其它形式到来的事物：虚无主义的降临。这部历史目前就能加以讨论；因为必要性本身已经出现。未来正以一百种迹象倾诉着自己。……因为眼下我们整个的欧洲文化正在走向灾难，带着几个世纪积压下来的磨难和紧张，骚动着，剧烈地向前，像一条直奔向干涸尽头的河流，不再回顾身后的一切，也害怕回顾。①

对尼采来说，这种虚无倾向的来源是理性主义和精密计算，它们的本性是要摧毁“缺乏反思能力的自发思维”。假如尼采能找到一个单一象征体来总结虚无势力的话，这个象征体便是现代科学。②

在尼采看来，历史的巨变已经摧毁了传统，那条不自觉而无

---

① 弗莱德里希·尼采，《强力意志》，沃尔特·考夫曼英译本（纽约：兰登书屋，一九六三年版），第3页，黑体字为原有。

② 这一观点，在较为肯定的意义上，正是屠格涅夫笔下人物巴札洛夫，那个自称为天下第一位虚无主义者的看法。对巴札洛夫来说，虚无来自“现代科学的怀疑心理……它的格言是真实，而不是否定”。在《父与子》的一八九五年版序言里，爱德华·加耐特分析过巴札罗夫的性格特征：“巴札罗夫倒底是种什么样的人？他本是后来在欧洲各国首都出现的那一类好斗革命者的原型。他是科学赤裸的灵魂在政治上的反映。他直接的思想血统，体现出德国人的逻辑强度和俄国人的理想热情，或者说充满斯拉夫天才所特有的那种对思想的执迷。……因为他是纯科学精神的早期产物，知道自己身受迷信、混沌和传统感伤情绪的包围箝制，他不得不诉诸于破坏。巴札洛夫的根本使命就是破坏。见屠格涅夫《父与子》英译本（伦敦：海奈曼出版社，一九五一年），第10页。

疑“维系着世代和谐和持久意义的纽带”。不但如此，“我们（目前）已到达相反的地步；我们真地期望抵达这一步：即极端的意识，以及人透视自我和历史的能力。”与大地相连的生命纽带，“不可剥夺的天性”已经断裂，取而代之的是一种商业化文明。尼采谈到了时代的分裂：“报纸（代替了每日祈祷）、铁路、电报，以及大量不同兴趣的高度集中，逼使人的灵魂变得强硬而又多变”。③

尼采的有关思想，在他一八七〇——一八七一年写作的第一部书《悲剧的诞生》中已有体现。当时他只有二十六岁。苏格拉底是他心中最伟大的鬼魂和意识的妖魔。那位“恶霸一般的逻辑学家”，他那“独眼巨神的目光里”从不“闪烁艺术家的神圣幻想”，他的“声音总是在劝别人打消己见”。苏格拉底开创了对文化的破坏和损害，他的方法是引进距离和质问，启发人们去怀疑狂热和梦幻。苏格拉底是“理论人”的伟大楷模，他具有“对知识的无法满足的欲望”，他“发现自己的最大快乐在于揭露事物的过程，并从中证实自己的力量。”④

由此看来，虚无主义正是理性主义的瓦解过程。它反映出人的自我意志要摧毁自己的过去，控制自己的将来。这也是极端形式下的现代心理。尽管虚无主义建立在形而上的基础上，它如今已盛行于整个社会，也必将摧毁它自己。⑤

---

③ 见同上出处，第44页。

④ 《悲剧的诞生》，弗兰西斯·戈尔芬英译本（纽约州，花园城：双日锚出版社，一九五六年）。本文引用部分见该本第88，92，95页。重点号为原有。

⑤ 请比较两书中有关科学与现代性远景的情绪变化。尼采在《悲剧的诞生》里写道、“事实上，朝着知识与科学乐观主义方向的辩证发展已经扭转了悲剧的进程。这表明理论世界观与悲剧世界观之间可能存在永恒的冲突，而悲剧的再生只能产生在科学最终被推向绝境，并不得不放弃它对宇宙真实性的合法统治之时（第104页）。但是在《权力意志》一书中，尼采于1884年夹进了一条注释，“我颂扬欧洲的军事化进展及其内部的无政府状况……卑劣的虚伪时代（如孔德所梦想的酸腐官宦当权）已经一去不返。人们心中的野蛮兽性得到了肯定。正因为如此，哲学获得了进展。总有一天，孔德会被人们看作是稻草人。”（见考夫曼译本，第127页）；我改写了考夫曼有关这条注释的翻译，以突出其冲动力量。

在西方宗教史上，还有一种对虚无主义的不同解释。它由约瑟夫·康拉德在现代文学中表现出来。康拉德在尼采发狂的时期开始写作。他将文明看作是一层微薄的保护物，以抵挡无政府主义冲动和生活中的返祖趋势，这些暗流在生存表层之下巡梭往返，不时会冲决而出。尼采声言，人只有靠强力意志才能获救。可在康拉德看来，恰恰是强力意志威胁着文明。

“康拉德认为”，J·希勒斯·米勒写道，“文明是从黑暗向光明的过渡。它是将一切未知、无理和含混事物加以认定和清理、使其为人所用的改造过程。”文明自身有两层意义。首先，“为了安全”，文明人必须热衷于直接而实际的工作，具备像维多利亚时代那种工作激情。康拉德同卡莱尔一样，把工作视为抵制不健康的多疑或神经性意志瘫痪的有效保障。”文明的第二层含义是忠诚，即对他人必要的信赖。对康拉德来说，文明“既是社会理想又是人生理想。这理想社会建造在同舟共济的人际关系上，就好比一条秩序井然的轮船，等级森严，下层服从上层，全船团结得像一个有机整体”。⑥

然而，康拉德认为最为关键的事实是，社会不是自然撮合物，而是一个人造结构，它有一套专横规则来调节自己的内部关系，以免文明的薄壳遭到挤压破坏。在这一机构内，社会从上到下，从左翼到右翼，分享着一种保持现有规则的默契，以便它所有的成员，从“大人物”、小官僚直到谋反的激进分子都能采取相应立场，穿越时局变化，按传统程序扮演自己的剧中角色。社会因此而成为一种神秘的仪式。

这正是康拉德有关虚无主义的一部说服力很强的小说《特务》的主题。该书在世纪之交写成，作者对当时的无政府主义恐怖活动深有所感——诸如炸弹事件和在街头滥杀“富人派头”

⑥ J·希勒斯·米勒，《现实的诗人》（剑桥：哈佛大学出版社，一九六五年），第14，16页。令人吃惊的是，这种船的意象——以及用乐队所作的比喻——也曾被圣西门用来描绘一种运转自如的和谐社会。

的行人。与小说中的暴行相比，六十年代激进分子的大范围恐怖活动也显得黯然失色。

由于社会如此脆弱，一个举动，一颗炸弹，便能把文明撕成碎片，摧毁所有规定，将人剥得只剩下本能。这就是无政府主义者有关行动〔die Tat〕的一贯思维公式，他们相信浪漫行动能一举改造社会。但康拉德对上述思想的全面分析是围绕小说里俄国使馆一等秘书展开的。这个反动人物掌握着推动事态发展的主动权。他对维洛克说，必须用一次破坏性行动"表明你们决意扫荡整个社会现行制度"。要做到这一点，就应该"朝着人类常情之外挥拳猛击"。普通的炸弹事件引不起哄动，人们会当它"仅仅出于阶级仇恨"。但是，他继续说，

"假如你来一次破坏性暴行，干得荒谬绝伦又不可思议，像是疯人所为，那才能真正让人害怕，因为没有人能够安抚疯狂，不论用威胁、劝说或贿赂都无济于事。"

行动的概念因此得到了发展。"我是个文明人，"一等秘书接着说，"我决不想指导你进行一场纯粹的屠杀，也不指望从屠杀中得到我想要的那种结果。杀人对我们来说是常事，它几乎已经制度化了。这次的暴力示威必须针对常识与科学进行破坏。但也不是随意挑哪种科学都行。袭击行动本身必须造成无目的亵渎罪行的极大震惊效果。"结果确定了计划去炸毁格林威治天文台的第一子午线和时区分划装置——目的是消灭时间，这在象征意义上也就是摧毁历史。

当然，小说的结局是那个携带炸弹的青年对行动不甚情愿，他错过时机，炸死了自己。但从康拉德小说的个人情绪和象征意义上，可以看出虚无主义的恐怖本质，即无意义行动〔acte gratuit〕——或疯狂。⑦ 这也是作者对未来的恐惧，如果不是预言的话。

---

⑦ 约瑟夫·康拉德，《特务》（纽约州，花园城：双日锚出版社，一九五三年），一等秘书的谈话，见第39—40页。

虚无主义作为科技理性的逻辑发展，或作为一种要打倒所有传统习俗的文化冲动力的最终产物——是否正是人类注定的命运呢？上述远景摆在我们面前，还有各种其它预兆。然而我期望能驳倒这些诱人而简单的设想，提出一种复杂得多而又经得起经验验证的社会学论点。

我相信，我们正处在西方社会发展史的一座分水岭上：我们目击着资产阶级观念的终结——这些观念对人类行动和社会关系尤其是经济交换都有自己的看法，——过去的二百年中，资产阶级曾经靠着这些观念铸成了现代社会。我相信，我们已面临现代主义创造力和思想统治的尾声。作为一场文化运动，现代主义在过去的一百二十五年中曾经主宰了所有艺术，塑造了我们的象征性表现方式。在阐释我的论点的过程中，极有诱惑力的做法是从那些广有影响的文学概念入手（这些概念之所以有影响是因为它们把问题戏剧化了），或者引述其它类似的理论，诸如布克哈特和施本格勒的思想——他俩都被当作新时代的预言家受到过欢呼。可我不想这样做，倒不是嫌其理论虚妄，而是因为他们走的是一条歧路。

尼采和康拉德在这一问题上各执一端，合成了一面折射镜，显示出社会瓦解的重复可能性。他俩之所以如此，是因为他们都从文化领域里抽取其思想和意象。但他们的理论既非史学，又非社会学，容易误人子弟。他们关于世界和社会变革的观点是宗教天启式的〔apocalyptic〕，这可以追溯到《圣约翰启示录》和“末日”概念，后来经由奥古斯丁对罗马帝国衰亡的反思，又得到了强化。

不论我们如何执迷于天启神示，稍后又热衷于革命，但社会结构本身——包括生活方式，社会关系，规范和价值系统——是不可能在一夜之间颠倒过来的。权力结构可以迅速变革：新官到任，新的晋升道路很快开通，新的指挥基地转眼建成。可这种剧烈转变大多只限于权贵的循环。社会结构的改变要缓慢得多，特

别是风俗习惯和约定俗成的传统。我们对天启的迷恋妨碍了我们对世俗的认识：例如经济与社会的交换关系，工作与职业的特性，家庭生活的意义，以及调节日常生活的传统行为模式，等等。甚至当政治秩序遭受战争或革命破坏之后，重建新社会的长期艰巨任务也要求人们去利用旧制度的砖瓦材料。既然任何科学的目的都是要向人们揭示表面现象之下的实际结构，那么我们就应当认识到，社会变革有它自己漫长的时间幅度。其演变过程，比起天启式观念（宗教的或革命的）所标榜的那种剧烈更变，要复杂困难得多。

如果说，影响我们认识的第一项障碍是历史时间的扭曲，那么第二项问题就是把社会视为磐石一块的整体观。十九世纪的中心意识是把社会看成一面大网（文学里的生动幻象是一张蜘蛛网）。用较抽象的哲学术语表达，如黑格尔所述，每一种文化，每一历史"时期"，以及与它们相应的那个社会，都是一个结构严密的整体，由某种内部原则束扎成型。这种内部原则，对黑格尔来说是内在精神〔Geist〕，对马克思来说是决定所有社会关系的生产方式。于是历史的或社会的变革被确认为本质上不同的单项统一文化——从希腊，罗马，到基督教时代——的连续过程，其中每一种文化都有自己独特的"时代"意识，或特定的生产方式——奴隶制、封建制和资本主义——每一种文化又分别依赖不同的社会关系和生产力。依据这种观点，历史是辩证的，新方式不断地否定着旧方式，并为更新者的来临创造条件，而在上述变革中起着潜在维系作用的正是理性自身的意念〔telos〕⑧。

---

⑧ 黑格尔与马克思的理论认为，历史有它自身的意念，它或是一种意识的进步运动，或是人为了逃避必然的局限而对自然和自我加以控制。可今天谁还能说历史有这种意念呢？

施本格勒《西方的没落》一书提出了另一种预言方式。他用生物学作比喻："对一切有生命的事物来说，诞生、死亡、青春、衰老和生命时限的概念是十分根本的……"而文化也是一种生态："……在微积分和路易十六时代的政治统治术之间，在古代城邦制和欧几里德几何学之间，在欧洲油画透视法和铁路交通之间，在电话和远射程

总之，在每一时期，在每一文化阶段，这种单一的“内在精神”都制约着从道德、艺术、政治体制到哲学的全部形式（在文化史上，这导致了后来有关时代“风格”的理论）；要不就是，社会的每个方面，直接或间接地，都由主导的经济模式所决定，不论它是封建领主和农奴构成的等级关系，还是正规的、由金钱买卖调节的自由商品交换制度（从货物到文化均可现金交易）。

这种蛛网式内在联系的看法，在十九世纪小说里发展为一种强烈的意象，尤其在力图反映社会各阶层生活的现实主义巨著中表现突出。在狄更斯小说《荒凉山庄》里，正像理查德·洛克指出的那样，当“伦敦警察局的交易行督察官把质问他的女主人会带到象征着英国中心的所在——伦敦贫民窟里一座漆黑的墓地”时，剧情便构成了——从那儿，“天花传染病和一张封死了的、由法律和色情结成的大网向四周延展开去，就像泛着泡沫的臭水坑，把整个英国社会陷在其中。”斯蒂芬·马柯斯也发现，“到处都可找到这种蛛网的概念。它存在于狄更斯后期的小说里，存在于乔治·艾略特的所有作品中—特别是《米德尔马奇》，它还是达尔文《物种起源》的中心思想。这一概念因而似乎成了社会学潜在的结构意识，把社会也当作网状联结体了。”⑨

武器之间，在对位音乐和信用财政学之间……都存在着统一性。”于是斯本格勒能够祈助于文化的“命运”概念。

这种论点的问题在于，看起来不相似的事物，例如对位音乐和信用财政学，可能会有概念上的相同根源，比方说，抽象连系，但它们后来的发展并不一定相互关连。社会主义经济放弃了信用理论，却保留下对位音乐，因为，如我下面所述，经济与文化系统中的潜在因素各有它们不同的发展“规则”及用途。经济因素受制于实用规则，人们根据效益考虑来决定是否采用它们。而文化方面的发明创造会自动地成为人类永久保留节目的一部分，其它文化中的艺术家也能从中汲取可用成分，组合成新的艺术形式。总之，我认为把文化或社会看成是一个生命整体是错误的。

见《西方的没落》（纽约：阿尔弗雷德·诺夫公司，一九三九年），第5，7页。

⑨ 斯蒂芬·马柯斯，《恩格斯，曼彻斯特与工人阶级》（纽约：兰登书屋，一九七四年），第57—58页。洛克先生的话见于他有关让·勒卡莱《思想家、裁缝、士兵和间谍》一书的评论文章（《纽约时报书评》，一九七四年六月三十日）。蛛网概念在现代文学、在警察或间谍小说中特别常见，恐怕不是偶然。由于警察的作用是监视别人，所以他们就构成了社会各阶层的联系点。而间谍干的是秘密工作，他们也因此象征着社会网络的暗中组结。

不管这种蛛网概念以往是否有理，我认为目前它已站不住脚了。西方历史上可能有几次——例如在基督教中世纪，或资产阶级上升时期——曾经存在过统一性的社会与文化模式。像宗教及其教阶等级观念，就曾反映在封建社会结构里，而宗教热情也溶合于当时的文化象征主义。资产阶级兴起时，亦可能曾有一种社会模式贯穿于所有领域，从经济关系到道德规范、文化观念和品格构成。同时，人们能视历史为一种人类征服自然、改变自己的进步过程。

如今这些都成了问题。历史并非辩证体。社会主义也没有取代资本主义。那些自称的社会主义国家几乎都产生于前资本主义或农业社会，而不属于发达工业世界。因而我想表明，社会不是统一的，而是分裂的。它的不同领域各有不同的模式，按照不同节奏变化，并且由不同的、甚至相反方向的轴心原则加以调节。假如读者想了解我有关千变万化的资本主义生活和现代文化如何陷入重大矛盾结局的理论，您最好首先把握我对社会本身的观点。

与社会统一观相反，我认为较有益的方法是把现代社会（我此刻不管它与以往社会的继承联系）看作由三个特殊领域组成，每个领域都服从于不同的轴心原则。我把整个社会分解成经济—技术体系，政治与文化。它们之间并不相互一致，变化节奏亦不相同。它们各有自己的独特模式，并依此形成大相径庭的行为方式。正是这种领域间的冲突决定了社会的各种矛盾。[10]

技术—经济体系的任务关系到生产的组织和产品、服务的分

---

[10] 我的方法论前提有别于现代社会学中两家主要的规范理论，马克思主义和功能主义。虽然这两种方法论在许多地方不同，它们都有一个共同前提：即认为社会是统一结构，要了解任何社会行为都必须将它同整体联系起来看。对马克思主义者来说，经济与文化只是“整体”的一部分，必须通过商品生产和交换的过程加以认识。对杜尔凯姆和帕森斯一类功能派社会学家来说，社会通过共同价值系统调节并控制社会中不同的行为，以达到统一协调。我与这两种理论的分歧曾在另一篇论文中详细讨论过，见我为罗素·塞奇基金会主编的文集《社会变革理论》（纽约：基础图书出版社，将出版）。

配。它构成了社会的职业和科层系统，并涉及技术的工具化运用。在现代社会里，它的轴心原则是功能理性，而它的调节方式是节俭。从本质上说，节俭就是效益，即以最少的成本换回最大的收益。它强调最大限度，最佳选择以及对雇工和原材料混合的同样处置。它在成本和收益方面的对比通常以金钱形式反映出来。它的轴心构造是官僚等级制度，这种制度的产生是分工专业化和功能切割的结果，也出于工作协同统一的需要。经济体系有自己的测量尺度，即实际效用。它还有一条简单的变革原则，即不断更新产品或生产流程，因为只有这样才能确保自身的最佳效益，遵守少投入、多产出的生产要求。这一体系本身是具体化的世界，其中只见角色，不见人。它在组织图表上突出的是科层关系与功能作用。其中，权威经过职位传递，而不经人遗传。社会交换（必须相互吻合的工作）只在角色之间进行。人因而变成了物件或“东西”。这倒不是说企业本身缺少人性，而是因为任务的执行必须服从组织的目的。由于企业的任务具有功能性和工具性，企业的管理从本质上说也基本属于技术官僚〔technocratic〕范畴。

政治，作为社会公正和权力的竞技场，它掌管暴力的合法使用，调节冲突（在自由主义社会则通过法律），以便维持社会传统或宪法（有文字或无文字记载的）所体现的公正观念。政治的轴心原则是合法性，在民主政体中它表现为被统治者授权于政府进行管理的原则。这种合法统治的暗含条件是有关平等的思想，即认为所有人在政治问题上都有发言权。可是过去一百年里，最初体现着这一原则的公民概念不断扩展，不但要求公众事务方面的权力，也包括了社会生活方面的权力——如法律面前人人平等，民权平等，机会均等，甚至结果平等——以便让每个人都能作为完全公民参与社会。看起来这些要求颇拘泥于形式，可是不满的团体总是求助于这种方式来争取社会公正。政治的轴心结构是代表选举制或参与制：由几个政党或社会团体分别反映社会不

同方面的特殊利益，作为他们的代表机构或参与决策的工具。政治体系的管理方式带有技术官僚倾向，而且随着技术性问题的增多，技术官僚化趋势将日益明显。然而，由于政治行动的基本目标是调和冲突和不相容的利益要求，或寻求复盖性条令及宪法允许的权威立场，政治决策因而主要依靠的是谈判协商或法律仲裁，而不是技术官僚的理性判断。

文化，我的第三个领域，其范围略小于人类学家对文化的定义（指一群人特定的生活方式和人造环境），又略大于马修·阿诺德〔Matthew Arnold，十九世纪末英国文化批评家〕一类绅士学者将文化限定为个人完美成就的观点。我所谓文化——这里我追随恩斯特·卡西尔〔Ernst Cassirer，现代德国哲学家〕的意见——指的是象征形式的领域。另外在本书讨论的范围内，它集中于“表现的象征主义”方面：像绘画、诗歌、小说或由祈祷、礼拜和仪式所表现的宗教含义，这些都试图以想象形式去开挖并表达人类生存的意义。⑪ 文化的模式〔modalities〕为数甚少。它们来源于所有人类面临的生存环境，不受时代的限制，基于意识的本质：例如怎样应付死亡，怎样理解悲剧和英雄性格，怎样确定忠诚和责任，怎样拯救灵魂，怎样认识爱情与牺牲，怎样学会怜悯同情，怎样处理兽性与人性间的矛盾，怎样平衡本能与约束。在历史的意义上，可以说文化里渗透了宗教。

由此，我们可以看到，社会变革有着不同的“节奏”，三个领域之间也不存在简单的决定性关系。⑫ 技术—经济体系的变革

---

⑪ 这里我没有提及哲学和科学这些认识范畴，它们当然也属于文化领域。我此刻并不想提供一幅完整的社会学图表，而是要集中探究此处和我在《社会变革理论》一书中提出的有关概念问题。

⑫ 这里还有一个复杂的问题：人性是否在不同历史时期有所变化，以便适应生产方式或其它历史变迁的需要？或者说人性永远恒定不变？如果人性不变，我们又怎能谈到“意识”的发展？但假如人性会自动改变，我们又如何理解过去？这些问题被我集中到另一篇论文《技术、自然与社会》里作了分析，见《知识的边疆》，弗兰克·纳尔逊双日锚讲座论文集第一卷（纽约州，花园城：双日锚出版社，一九七五年）。

是直线型的，这是由于功利和效益原则为发明、淘汰和更新提供了明确规定。生产效益较高的机器或工艺程序自然会取代效益低的。这其中的含义是进步。但在文化中始终有一种回跃〔ricorso〕，即不断转回到人类生存痛苦的老问题上去。人们对问题的解答可能因时因地而异，他们采取的提问方式也可能受到社会变革的影响，或干脆创造出新的美学形式。但是其中确实没有一项清楚无误的变化"规矩"。波莱兹代替不了巴赫。新的音乐、绘画或诗章只能成为人类扩展的文化库存的一部分，丰富这一永久的储藏，以便其他人能够从中汲取养份，用新的风格重塑自己的艺术经验。

在概念上，我们可以区分变革的不同组织形式。在社会结构中，特别在技术—经济体系里，变革的方式最早是由爱弥尔·杜尔凯姆〔Emile Durkheim，法国现代社会学奠基人〕阐明的。某一社会范畴的扩大，会导致较大的相互效应，这些效应随之又会引起新的专业化、相互调配和机构分割运动。这方面最明显的例子是经济企业。在企业内部，专业与机构区分是同外界变化的规模相对应的。可是文化领域中由社会分割或文化区域化所造成的相互效应只能导致异质合成现象〔syncretism〕——即同时信奉多种神祇的混杂状态，像康斯坦丁大帝时代那样，或者如同现代艺术中的大杂烩（甚至可以比作中产知识分子家庭客厅里的五花八门摆设）。异质合成把现代艺术变成了杂货摊上的叫卖品。它在表现宇宙空间的杰作中掺进了非洲部落面具和日本方字印刷，或将断了根的东方鬼神与西方宗教汇入现代的沉思意识之中。

现代文化的特性就是极其自由地搜检世界文化仓库，贪婪吞食任何一种被抓到手的艺术形式。这种自由来自它的轴心原则，就是要不断表现并再造"自我"，以达到自我实现和自我满足。在这种追求中，它否认经验本身有任何边界。它尽力扩张，寻觅各种经验，不受限制，遍地掘发。

上述框架让我们看到了现代社会紧张局势的结构根源：它存在于官僚等级制的社会结构和郑重要求平等参与的政治体系之间，存在于依据角色和专业分工建立的社会结构与迫切希望提高自我和实现个人“完美”的文化之间。从以上矛盾中，我们可以洞察出许多潜伏的社会冲突，它们在意识形态上被称之为异化，非人化，以及“对权威的攻击”，诸如此类。从中不难发现领域间的断裂。

断裂观念是分析研究现代社会的一项基本理论方法。在目前阶段，可以比较方便地运用它来区分社会的技术、经济与政治体系。

工业化已将能源和机器投入大规模商品生产。美苏两国尽管各有不同，但都属于技术与工业社会。后工业化阶段，人们工作的种类将有所改变，即从生产到服务行业（尤其是人力和专业化服务），同时，理论知识的集约也将在经济调整和决策方面增加比重。出于同样的原因，美苏两国都会变成后工业化社会。

资本主义是一种经济—文化复合系统。经济上它建立在财产私有制和商品生产基础上，文化上它也遵照交换法则进行买卖，致使文化商品化渗透到整个社会。民主，则是一种社会—政治体系，它的合法性源出于被统治者同意下的管理。只要政治舞台上有不同团体的竞争，自由就有了根本的保障。

虽然资本主义和民主在历史上是同时发展起来的，并且一直受到哲学自由主义的同样辩护，但是在理论上和实践上，二者均无相互锁合的必要。现代社会中，政治日益变得独立自主，技术—经济体系的管理，民主政体的规划，或经济的经营，都在逐渐脱离资本主义的影响。

苏联式共产主义，或者较准确地称之为官僚集体主义，是一种在国家指导下将所有领域溶为一体的制度，它通过党的渠道强制地规定经济、政治和文化的方向。在日趋分解的社会里，这个党如不扩大精英参与的决策圈，它是否能长久维持对全局的统一

控制，这似乎越来越成为问题。

上述差别的形成有两项原因。第一，它们说明，从工业化社会进展到后工业化社会的问题，与从资本主义进展到社会主义或官僚集体主义的问题，是两个不同的问题，因为它们是沿着两种不同轴心发展的运动。后工业化社会的注意力集中在人们工作性质的变化（虽然工人阶级的相对衰落也带有政治含义）以及知识本身的重新组织上。至于一种社会制度究竟是资本主义，社会主义，还是资本或官僚集体主义，问题的关键在于经济管理方式和社会的精神风气〔ethos〕。第二，上述资本主义矛盾来源于经济领域所要求的组织形式同现代文化所标榜的自我实现规范之间的断裂。这两大领域曾在历史上合力筑成的一种品格构造——即清教徒及其天职意识——业已肢解。经济与文化领域的不同原则正引导人们走向相反的方向。这些矛盾主要产生在美国和其它西方国家。共产主义世界在它追求效益和许诺个人实现的过程中，是否也会遇到这些矛盾，目前尚不清楚。让我们拭目以待，看苏联建成了消费社会之后会有什么变化。至于中国，他们将看到俄国人的前车之鉴。

如果我们丢下特征分析，转而讨论社会发展史，即能从道德风尚变化的鲜明对比中发现社会结构与文化间的这种断裂现象。

现代主义精神像一根主线，从十六世纪开始贯穿了整个西方文明。它的根本含义在于：社会的基本单位不再是群体、行会、部落或城邦，它们都逐渐让位给个人。这是西方人理想中的独立个人，他拥有自决权力，并将获得完全自由。随着这类“新人”的崛起，开始了对社会机构的批判（这是宗教改革的显著后果之一，它首次把个人良知遵奉为判断的源泉），对地理和社会新边疆的开拓，对欲望和能力的加倍要求，以及对自然和自我进行掌握或重造的努力。过去变得无关紧要了，未来才是一切。

“新人”的发展体现在两个方面。首先，经济领域出现了资

产阶级企业家。他一旦从传统世界的归属纽带中解脱出来，便拥有自己固定的地位和攫取财富的能力。他通过改造世界来发财。货物与金钱的自由交换，个人的经济与社会流动性是他的理想。自由贸易在其极端意义上就成为“猖獗的个人主义”。而在文化领域，我们看到了独立艺术家的成长。艺术家摆脱了教会和王室的赞助庇护，就开始按自己的意愿创作，而不再为赞助者工作。市场将会使他获得自由。⑬ 在文化发展过程中，这种对独立的追求，以及要求摆脱庇护人和一切束缚的意志，都反映到现代主义和它极端的有关无拘束自我的观念之中。

企业家和艺术家双方有着共同的冲动力，这就是那种要寻觅新奇，再造自然，刷新意识的骚动激情。马克思在《共产党宣言》中曾以一种对资产阶级近乎赞美的语气写到：

> 资产阶级在它不到一百年的阶级统治中所创造的生产力，比起过去一切世代所创造的全部生产力还要多，还要大。自然力的征服，机器的采用，化学在工业和农业中的应用，轮船的行驶，铁路的通行，电报的使用，整个整个大陆的开垦，河川的通航，仿佛用法术从地下呼唤出来的大量人口，——过去哪一个世纪能够料想有这样的生产力潜服在社会劳动里呢？……
>
> 资产阶级除非使生产工具，从而使生产关系，从而使全部社会关系不断地革命化，否则就不能生存下去。……一切固定的古老的关系以及与之相适应的素被尊崇的观念和见解都被

---

⑬ 十八世纪，出版业的发展和市场的形成不但使作家获得了独立，而且让其中一些人，如亚力山大·蒲伯，变成了富翁。奥利弗·哥尔斯密一七六二年写道：“现时英国有一批不再依附权贵生活的诗人，他们的庇护人不是别人，只是大众。从整体看，大众可是一位好主人。……群体的每一位有教养的成员，通过购买文人所写的图书，都在无形中赞助了作者。以往的世纪里，艺人在夹缝中谋生靠得是机智滑稽，然而这种可讥讽的方式现在再也看不到了，因为事实并非如此。”引自本杰明·贝尔杰姆，《文学家与十八世纪英国公众》（伦敦：凯根·保罗出版社，一九四八年），第385页；它的法文第一版于一八八一年发行。有关蒲伯通过写作和卖书获得的财产数字，见该书第366－370页。

消除了，一切新形成的关系等不到固定下来就陈旧了。一切固定的东西都烟消云散了，一切神圣的东西都被亵渎了。人们终于不得不用冷静的眼光来看待他们的生活地位、他们的相互关系。⑭

对艺术家来说，拜伦最能体现无拘束自我的虚浮脾性，他那冲动的浪漫主义给整个时代打上了烙印：

生活中最伟大的莫过于激情和狂喜——去感受自己的生存——甚至在痛苦中生存——正是这‘热望的空虚感’驱使我们去游戏——去厮杀——去旅行——去放纵自我，却又同时深感各种追求最主要的诱惑力，那就是与成功不可分割的激动。⑮

这两种冲动力，从历史角度看，都起源于现代主义赖以形成的社会潮流。它们以猛烈的方式合力开拓了西方世界。然而违悖常理的是，这两股冲动力很快变得相互提防对方，害怕对方，并企图摧毁对方。资产阶级企业家在经济上积极进取，却不妨碍它成为道德与文化趣味方面的保守派。资产阶级的经济冲动力被导入高度拘束性的品格构造，它的精力都用于生产商品，并形成一种惧怕本能、自发和浪荡倾向的工作态度。在美国清教的极端统治下，曾制定了惩处放纵行为的有关法令。在美术和文学中，资产阶级的趣味也倾向于平庸无聊的英雄崇拜。

相反，文化冲动力——我以波德莱尔为例——却同时展开了对资产阶级价值的愤怒攻击。波德莱尔说，“在我看来，那种期望做一个有用的人的想法总显得令人厌恶。”功利、理性和物质主义是枯燥无味的。资产阶级自身既缺精神生活又少放纵。现代企业的楼房里充满了“残忍的、无法调换的正规”生产气氛，可它却声称：“机械化将会……使我们美国化，进步潮流将要让我

⑭ 卡尔·马克思，《选集》（莫斯科，一九三五年）第一卷，第210、208、209页。

⑮ 《拜伦书信日记》，莱斯里·A·马昌德编（剑桥：哈佛大学出版社，一九七四年），第三卷，第109页。

们大获其益，包括我们整个的精神世界。……⑯

引人注目的是，资产阶级社会一面把激进个人主义引入它的经济，不惜打碎其中所有传统社会联系，一面却害怕文化领域中现代主义的激烈实验型个人主义。从波德莱尔到韩波到艾尔弗雷德·杰瑞，这些艺术大师都乐意开创新的经验，同时又痛恨资产阶级的生活。如此敌对情绪是怎样产生的？这一社会学谜语的历史仍然有待人们加以描述。⑰

资产阶级社会发展史上，一系列社会学“交叉现象”曾经剧烈改变了文化与经济领域。在文化上，有关个人的含义经历了从“物件”到“自我”的深刻变化。同样重要的变化是原有的自我约束逐渐消失，认可了个人冲动的正当性。经济领域也发生了工作动机的本质变化，它关系到人与工作之间的积极或消极关系。

古典哲学里有种玄奥的迷信，如洛夫乔埃所说，它相信存在〔beings〕之间有着相互流通的本质。柏拉图曾在《蒂迈欧》中

⑯ 凯撒·格朗纳，《资产阶级企业与现代生活》，见《波西米亚对资产阶级》（纽约：基础图书出版社，一九六四年），有关论点集中于第95—98页；另见约瑟夫·D·班奈特，《波德莱尔批评》（普林斯顿：普林斯顿大学出版社，一九四四年），第二、三章专论波德莱尔有关恶的观念，因与下列讨论有关。

⑰ 共产主义国家是否也有类似问题？俄国革命释放出空前未有的艺术活动和试验的冲动。成百上千的艺术家投身革命，满怀热情。“立体主义和未来主义是一九一七年政治与经济革命的艺术革命先导”，梅勒维奇宣称。构成主义一时也成为共产主义社会的新美学。在设计、绘画、雕塑方面有塔德林、李西斯基、嘉宝、别乌斯纳等人的艺术发明，以及卡定斯基、梅勒维奇的抽象创作。戏剧方面有麦雅霍尔德、泰洛夫和瓦克坦哥夫的形式实验。诗歌领域成功的未来派诗人如马雅柯夫斯基（“街道当画笔，广场作调色板”），象征派诗人如布洛克和贝里（后者把革命比作耶稣再现）。小说家中有巴贝尔，皮林亚克，扎米亚金和布尔加柯夫。电影导演如爱森斯坦和普多夫金。

到三十年代，这一潮流结束了。剩下的只有党所规定的“社会主义现实主义”冷布丁。那些热衷于实验的人们或坐牢，或自杀，或沉默，或流亡海外。很明显，其中的问题是，在一个专心致意发动群众搞工业化的国家，艺术家和作家的独立性或漂动意向是否会导致同党的指导方向的分歧，因为党所追求的目标是塑造“新人”和疏通经济的活动。

写道，“‘好的’存在不受‘嫉忌’干扰。较完美的事物必然会导致或流为不太完美的事物，它本身难以‘自持’。”这是说美德也有其等级差别，由低到高相互汲取。可是现代意识中却没有这种共通的存在，只有自我。而对于自我的关注集中在个人的真实性〔authenticity〕上，集中在它独特的、不能削减而又不受约束的个性上。对自我真实性的强烈关心使得动机，而不是行动——即自我内在的冲压，而不是它对社会的道德影响——成为伦理与审美判断的源泉。⑱

更大的变化是现代社会里的表现形式，它已从宗教岔入了世俗文化的道路。历史上的西方社会一直存在着放松与制约的矛盾。这在传统宗教里表现为敬神惧鬼，担心人性泛滥成灾。这些宗教都是些制约性宗教。十九世纪中叶宗教权威的破产引发了向着松弛方向的心理转变。结果是文化——尤其是现代主义文化——承接了同魔鬼打交道的任务。可它不像宗教那样去驯服魔鬼，而是以世俗文化（艺术与文学）的姿态去拥抱、发掘、钻研它，逐渐视其为创造的源泉。在争取艺术自治的喊声中，形成了以经验本身为最高价值的信念，它要求探查一切，容许所有试验，至少是那种不在生活中加以实践的想象。行动一旦合法，历史的钟摆不免朝着松弛放纵的一端移动，日益远离节制和约束。⑲

现代主义是其中的诱惑者。它的力量正来自对自我的颂扬美化。它吸引人的地方在于，它认为生活本身就应当是艺术品，而艺术只能在同社会，尤其是资产阶级社会习俗作对的过程中表现

---

⑱ 所引述的两本书较完整地描绘了从古至今的有关变化。参见阿瑟·O·洛夫乔埃，《存在的巨链》（剑桥：哈佛大学出版社，一九三六年），集中见第二章论希腊哲学，第五章论浪漫主义（本文引用《蒂迈欧》片断见第315—316页）；另见莱昂耐尔·屈瑞林，《诚挚与真实》（剑桥：哈佛大学出版社，一九七二年）。

⑲ 这一论点的详细阐述见本书有关宗教与文化的章节，第157页。关于鬼怪与神学和艺术的关系，有一篇极妙文章，题为《论鬼怪》，见保罗·梯利希《历史的解说》（纽约：查尔斯·斯克里伯纳兄弟公司，一九三六年），第77—115页。该文原以德文于一九二六年发表。

自己。现代主义有时会同政治相关，象历史上曾经发生过的那样，这时它对现代社会具有颠复性，不管它表现在右翼人物（如温德姆·刘易斯）的攻击中，或是在左翼（如布赖顿和超现实主义者）的嘲讽里。

今天，现代主义已经消耗贻尽。紧张消失了。创造的冲动也逐渐松懈下来。现代主义只剩下一只空碗。⑳反叛的激情被“文化大众”加以制度化了。㉑它的试验形式也变成了广告和流行时装的符号象征。它作为文化象征扮演起激进时尚的角色，使得文化大众能一面享受奢侈的“自由”生活方式，一面又在工作动机完全不同的经济体制中占有舒适的职位。

回头看经济冲动力，又出现了道德方面的问题。因为，个人同时作为公民〔citoyen〕和资产者〔bourgeis〕的双重身份必然

---

⑳ 奥克塔维尔·帕兹这位现代派老诗人曾经写到：“目前……现代艺术正开始丧失它的批判力量。近年来它的攻讦像仪式一样重复自己：反叛已经成为程序，批判也已沦为空谈。我们处于艺术的垂危时刻，我们正在经历现代主义艺术思想的枯竭。”帕兹先生写过一篇讨论现代主义思想及其在西班牙文化中不同表现形式的温和文章。我与他意见不一的地方只有一处，即“目前”一说。我以为现代主义在五十年前就丧失了力量。参见帕兹《泥沼的孩子：从浪漫主义到先锋派诗歌》（剑桥：哈佛大学出版社，一九七四年）。引用片断见第149页。

有关早期耗竭的观点，可参见瑞那托·波基奥利具有敌视倾向的《现代派理论》（剑桥：哈佛大学出版社，一九六八），第209—231页集中精要地讨论了现代性与现代主义。

㉑ 我所谓“文化大众”，首先是指一群人数众多到能够独自消受一套文化产品的庞大观众。从职业角度来说，文化大众主要由知识与传播工业系统的雇员组成，若加上他们的家属，总数可达几百万人。

从社会学角度分析，文化大众有三种类型的构成者。它包括的不仅有文化的创作者，还有它的传播者，例如高教、出版、杂志、广播、戏院和博物馆。这些都是加工和扩散严肃文化产品的部门，它们本身就足够形成一个文化市场，要购买诸如图书、印刷物和正统音乐唱片。正是同一群人，作为作家，杂志编辑，电影制片人和音乐家等等，为更多的大众文化观众生产普及的产品。

但这仅仅是文化大众的多数。不可缺少的还有较小的一个层次——即托马斯·沃尔夫称作“文化弄潮儿”的那伙人——他们力图为文化定调子，追求“新潮”、“入时”或“赶浪头”。德国人为这类人起了个名字叫文化随从〔Tendenz〕，意思是随风转向。假如说青年文化着迷的是流行服饰，文化弄潮儿喜爱的便是新潮或兜售新潮。

会引起冲突。个人的第一身份要求他对政治负有成员的责任。而他的第二身份又强调对私有利益的关切。杰拉米·边沁否认了群体的存在。他说群体是虚构出来的。但是在社会决策和个人决定的总和之间毕竟有着实在的差别。社会为了降低支付平衡赤字，可能会决定储存石油。可每个人都可能因自己的需要去大肆购买油料。同样明确的是，个人所需的相加最终会成为恶梦一般的庞大总数。因此的确有必要平衡个人欲求和公共责任。可到底该怎样平衡呢？

在资本主义发展早期，清教的约束和新教伦理扼制了经济冲动力的任意行事。当时人们工作是因为负有天职义务，或为了遵守群体的契约。破坏新教伦理的不是现代主义，而是资本主义自己。造成新教伦理最严重伤害的武器是分期付款制度，或直接信用。从前，人必须靠着存钱才可购买。可信用卡让人当场立即兑现自己的欲求。机器生产和大众消费造就了这种新制度，新欲望的不断产生、以及用以满足它们的新方法也促成了这一改变。

新教伦理曾被用来规定节俭的积累（虽不是资本的积累）。当新教伦理被资产阶级社会抛弃之后，剩下的便只是享乐主义了。资本主义制度也因此失去了它的超验道德观。有人争辩说资本主义是自由的基础，也是提高生活水平和消灭贫困的基础。很清楚，自由本身对特定社会的历史传统的依赖要大于对资本主义制度的依赖；而资本主义保障经济增长的能力在今天甚至也产生了疑问——既便承认这种观点，我们仍不难看出——一旦社会失去了超验纽带的维系，或者说当它不能继续为它的品格构造、工作和文化提供某种“终极意义”时，这个制度就会发生动荡。㉒

资本主义的文化正当性（如果不是道德正当性的话）已经由

㉒ 此论的详细讨论见欧文·克里斯托《道德失去了可爱性之后：有关资本主义和“自由社会”的感想》一文，原载《公众利益》第21期（一九七〇年秋季号），后收入克里斯托与我本人编写的《资本主义现状》一书（纽约：基础图书，一九七一年）。

享乐主义取代，即以快乐为生活方式。在自由主义风气流行的今天，文化意象的楷模已同现代主义冲动合二为一，它的意识形态原理就是把冲动追求当成了行为规范。资本主义文化矛盾就在于此。现代主义的双重羁绊也因此产生。

“经济学”一词起源于希腊语中的oikos，即家庭。但古代人并不知道什么是经济，或者像我们如今这种以价格调节的独立市场系统。他们也不会用“经济”术语进行思考，或者说“核算”。他们生产仅仅是为了家庭的需求。这些需求来自生命本能——足够的食物、合适的住所和有效的卫生。正如亚里士多德所说，“它（管理家政所需的资产）自有固定的限度。”

资产阶级社会与众不同的特征是，它所要满足的不是需要，而是欲求。欲求超过了生理本能，进入心理层次，它因而是无限的要求。社会也不再被看作是人的自然结合——如城邦和家族——有着共同目标，而成了单独的个人各自追寻自我满足的混杂场所。霍布斯在《利维坦》的第一卷里这样描绘人的心理：人的欲望冲动正好同柏拉图理性精神的等差公式相反，他们受欲望驱使，追求满足时可达到凶猛的程度。现代社会里，欲求的推动力是增长的生活标准和导致生活丰富多彩的广泛产品种类。但这种炫耀习惯也造成不顾后果的浪费。不平等的心理，正像卢梭在《论人类不平等的起源与基础》中精辟指出的那样，是当“孤独者”聚集在一起，发现他们中间最强健的人、最漂亮的人、最好的舞蹈者或最妙的歌手受到特殊的优惠待遇时发生的。此刻人的嫉妒心出现了。为了能像最漂亮的人或最能歌善舞的人一样，其他人便开始散开，并用化妆品遮掩自己的丑陋粗笨。外表于是比现实更显得重要。假如消费代表着人们对地位的心理竞争，那么可以说，资产阶级社会正是嫉妒心理制度化的结果。㉓

㉓ 令人吃惊的是，嫉妒心理极少在社会学里被用来讨论地位竞争的根源。这方面的一位被疏忽的作者是亚当·斯密，他在《道德情感论》中宣布，如果人只受经济

当资源非常丰富，人们把严重的不平等当作正常或公正的现象时，这种消费是能够维持的。可是当社会中所有人都一齐提出更多的要求，并认为这样做理所当然，同时又受到资源的限制（成本的限制超过数量的限制），那么我们将面临政治要求和经济限度之间的紧张局势。综观二十世纪后半段的西方历史，我们发现有五种因素共同从结构上改变了市场系统。

首先是对经济增长和生活水平提高的习惯性期待。在价值变化的潮流中，这种期待已经转化成普遍的“应享”〔entitlements〕意识。我们今天正面临一场不断高涨的应享革命。

第二，我们认识到形形色色的欲求之间存在着矛盾，更为重要的是，我们无法调和各种不同的价值观念。启蒙运动的哲学大师们曾经认为，每个单一问题都会有单一的答复。将这些回答统一起来，就能得到解决社会问题的合理方案。他们还认为，在形成答案时必须力求“客观”，减少因地方狭隘意识所造成的偏见，消除歧视和迷信，放弃传统和自私性，等等。要做到“客观”，就应当“净化”思想（此乃“意识形态”这一奇怪词汇的原本含义）。而要做到伦理上的合理，人们必须把自己的行为当作绝对的必需进行“普及”。然而，我们终于认识到，在自由和平等、效率和自发、知识与幸福等等价值之间存在着内在的不可调和矛盾。我们还从经验中知道，即使我们能计算出所有既定社会目标（从一九五九年起，政府即成立了艾森豪威尔国家目标委员会，试图做此项工作）所需的费用，我们也无法拥有足够的资源来同时达到这些目标。选择是不可避免的。

第三，我们承认经济增长有巨大的“溢出”效果。汽车数目的增加明显地给城市上空造成了厚重的烟雾。这还比较容易对付。更加令人伤脑筋的是，为增加农业收成而大量使用化肥（它

动机驱使的话，那么将不会有足够的刺激力来生产超出本能必需的产品了。正因为人受到地位冲动力的推动，经济的“发展”才成为可能。索尔斯坦·凡勃伦著名的、却被现代人忽视的书《有闲阶级的理论》，也曾阐述了这一命题。

已为美国农业带来了世界上最高的效率），也导致了硝化物流入河流湖泊，形成水源污染。在食物和污染之间，或者比方说在分片采煤和农村大片地表破坏之间，我们如何交替选择呢？

增长的需求同时的集中，加上能力落后于需求（特别是初级加工能力，如炼钢），以及资源费用的上涨（更别提在石油价格方面的政治操纵了），这些导致了第四项变化因素，即全球性通货膨胀。我们开始发现，通货膨胀并非短暂的因素，而是现代经济的结构性成分。它主要来自对经济增长和充分就业的追求。然而问题是能否把通货膨胀“控制”在可以掌握的比例上。

第五项因素，是我们把有关经济与社会的关键决策逐渐集中到政治中心，而不再通过多种聚合性市场进行调节。这并不是思想转变的结果（要说稍有不同的话，倒也有些不顾自己的政治态度，坚持并扩大政治控制系统的人，出面反对集中决策，例如艾森豪威尔和尼克松），而是西方政治的结构变化所致。

本世纪近二十五年的基本政治现实是国家指导性经济迅速扩展。这种扩展的首要目的是拯救大萧条中的资本主义制度；后来又因为战争经济的需要，以及军事任务的增大；最后是由于财政政策在影响消费水准和投资方式方面的战略性作用。最近二十五年来，我们逐步转向国家管理的社会〔state-managed societies〕。这种转向是因为大规模社会要求增加了（如健康，教育，福利，社会服务），人们日益强调自己的应享。

后工业化社会的新型“阶级斗争”，与其说是经济企业中劳资之间的冲突，倒不如说是各种有组织团体间为了影响国家预算而进行的拔河比赛。只要国家支出达到国民总产值的百分之四十（这是美国的一贯情况，而在北欧国家则要超过百分之五十），政治问题就变成为金钱分配和税收条令了。这就是我所谓“财政社会学”（fiscal sociology，原是熊彼得的用词）的出现，它已变成现代政治经济学的主要特征。

“国家与社会”的关系问题，涉及公共利益和私人要求的冲

突。很明显，它将是未来政治的潜在问题。资产阶级社会的法律、经济和政治部门一直用来为个人服务并调节人际交换关系——这种倾向表现为：它在思想上把理性和法规当作是初级程序而不是为了解决本质问题。未来法学理论的一个主要任务将是运用“公共法”原则去优先考虑群体的要求，而不再以个人需要为出发点。

从社会学角度看，国家影响力的份量将会成为一个问题。国家资本主义体系能够轻易地改变为共有国家〔corporate state〕，而国家社会主义亦可变成一个在各种社会团体竞争下负重累累的制度，因为社会团体的竞争性要求将会限制经济的发展能力，给政治制度造成过多压力。然而十分可能的是，人们将不会欢迎在美国出现这种国家指导下的经济体系。大公司普遍厌恶政府调节，尽管这种来自管理权威的有效干涉确能维持它们稳定的利润收入。激进派日益怀疑政府计划（认为它只给计划部门和官僚带来好处），尽管一遇问题他们便首先要求更多的“管理”，好像这个空洞词汇本身即同公众利益相联。另一方面，即将出现的国家管理将会是一个笨重而官僚气味十足的怪物。它在各种公司和民众团体要求补贴和应享权力的四方争夺之下被扭曲成一团，同时又吞食越来越多的政府专款，膨胀成一个真正意义上的利维坦〔liviathan，霍布斯用以象征国家的一种力大无比的海兽〕。

这里有两重困难：西方社会既缺少公民心〔civitas〕（即乐于为公众利益作出牺牲的自发意愿），又没有一种政治哲学来证明社会优先和分配的常规原则的合理性。

自由主义经济学认为市场本身足以仲裁社会福利。在那里，各人不同的实际利益和各种商品的需求量将达到平衡，这将缓和欲望的强度以及高价抢购的冲动。经典马克思主义对社会相对公正的问题却有完全不同的答案，它认为竞争、嫉妒和邪恶都起源于物资匮缺，只有货物的大量丰富才能消除这些冲突。我们如今认识到，即使解决了资源问题，我们也无法克服匮缺。在后工业

化社会（如我在前一本著作中所论）将会出现十九世纪乌托邦主义者难以料想的新的匮缺——信息的匮缺，它的生成原因包括技术知识增长及其普及要求，人们活动频繁所引起的“时间”增值，以及在政治程序中协调这些行动的需要。

经济学是一门向竞争者分配匮缺物资的艺术。马克思主义一度以为，共产主义将能“废除”经济学，因为那时无需再考虑有关相对特权和社会公正的问题。可问题是我们仍然少不了经济学的思想方式，可能会永远需要它。所以关键是我们能否得出一套规范制度，以便在“经济学”约束下保护自由，奖励成就，串扬社会公德。

本书中我提出了有关“公众家庭”的设想——它并非指普通家庭和市场经济之外的第三部门，而是囊括了前两者，力求尽可能地利用市场机制，同时又不超出社会目标的内在要求。“公众家庭”是一种自由主义概念，因为它相信个人应当作为公众社会的基本单位，而个人成就应该得到合理奖赏。但是我追求的目标是将政治自由主义同资产阶级社会分离开来。在历史上，这两者同出一辙，但并不相互依赖。政治自由主义作为一种哲学实际上一直受到侵害，因为它长期被用来为私人经济欲望和无限制的要求作理论辩护。“公众家庭”的任务就是要裁判群体间的纷纭要求，把它们当成是合理事物间的必然冲突，而不是举一方压另一方。它还要在个人权益之上强调群体成员的要求，平衡自由与平等，平等与效益的关系。它的出发点，我相信，只能是承认资源和需求（不是欲求）的公共性质，并在确定不同要求的合理程度时坚持适当差别的原则。上述这些正是本书讨论政治的主要章节的意图。

二十世纪最后二十五年里，经济与政治的权力结构将要发生重大变化。但这些变化是对民族国家而言，而不是指那些在制度竞争（如资本主义同社会主义竞争）中形成的国家政体。[24] 先进

---

[24] 罗伯特·海尔布罗纳在他那本启示录式的书《人类远景》中提出疑问，在即

工业国家的力量在于它的高科技，它调动资本的能力，以及它在管理方面的胜任性。人们常会忘记，正由于上述因素，才导致了经济史上长达四分之一世纪的大发展。从一九四八年到一九七三年，世界工业产量暴增了三倍半，平均年增长百分之五（日本超过世界平均数的一倍，而英国只有平均数的一半，——两者都是资本主义国家）。如同《经济学家》杂志所指出，在一代人的时间里，几乎所有工业国家都兴旺发达起来了。㉕这股投资热浪实际上也为七十年代先进资本主义国家的普遍通货膨胀打下了结构性基础。

能源危机暴露了西方工业社会的虚弱。它们对石油过分依赖，因为油价低廉得诱人。（苏联未受影响，是因为它的共产主义制度，还是由于它拥有足够的原油和天然气供应？）石油税收引起的资本迁移揭示出以美元为主体的世界经济的弱点。

然而，以此抹杀西方经济实力，目前尚为时过早。七十年代末，西方国家对中东原油的依赖将大大减少，同时会出现不同种类的新能源。在一段时间内可能会有大量资本向中东国家迁移。但西方在高科技和管理方面所拥有的决定性领先地位终将发挥出它们的影响。七十年代的国际经济事件反映出政治意志对付经济危机的失败。这是国际秩序不稳定的另一令人不安的方面。

我谈论七十年代的事件，目的是要揭示围困着资产阶级社会的文化危机。从长远看，这些危机能使一个国家瘫痪，给人们的

将来临的世纪末生态和人口危机中，真正能对付挑战的不知是那些民族性国家，还是不同的社会制度。他接着讨论了"资本主义"和"社会主义"对付危机的能力。但能力是政治问题。能够采取有效政治行动的必将是民族性国家，而不是抽象的政治制度。这里我不想缩小社会制度在确定收入方式和权力分配方面的意义，以及它们的重要影响，但我不认为如此分配就是正确的方法——并有充分理由——能使社会应付危机。瑞典和美国，苏联和南斯拉夫，这些国家可能会采取完全不同的方法，倒不因为他们的"社会制度"不一样，而是因为他们的政治意志将会反映在民族传统中，体现在"公民性"里。或者用正式语气说，社会的"行动者"不是"制度"本身，而是政治社会。

㉕ 《谁将幸免于难》，见《经济学家》，一九七四年，十二月二十八日，第40—42页。

动机造成混乱，促成及时行乐〔carpe diem〕意识，并破坏民众意志。这些问题都不在于机构的适应能力，而关系到支撑一个社会的那些意义本身。

欧文·克里斯托曾说过，资产阶级社会在道德和思想上都缺乏对灾难的准备。一方面，自由主义气氛使人们惯于把生存危机视作“问题”，并寻求解决问题的“方案”。（这亦是理性主义者的看法，认为每个问题都自有答案。）另一方面，乌托邦主义者则相信，经济这一奇妙机器（如果不算技术效益也一样）足以使人获得无限的发展。然而灾难确已降临，并将不断袭来。

以往人类社会对于灾难是有所准备的，即有着从经验中积累起来的稳定信仰，这为人们提供了关于现实的某些超时代概念。传统上的稳定信仰就是宗教。正如克利福德·吉尔茨指出的那样，宗教能“把人类行动调整到可预见的宇宙秩序上来，并把它投射到人类经验的水平上。”㉖现代社会却用乌托邦取替了宗教——这里所谓的乌托邦不是那种超验的空想，而是一种靠了技术的营养和革命催生、通过历史（进步、理性与科学）来实现的世俗理想。

现代主义的真正问题是信仰问题。用不时兴的语言来说，它就是一种精神危机，因为这种新生的稳定意识本身充满了空幻，而旧的信念又不复存在了。如此局势将我们带回到虚无。由于既无过去又无将来，我们正面临着一片空白。虚无主义曾经是思想性很强的哲学，就像巴札洛夫那一类人的思想，它的任务是要摧毁某些东西，并且用另一些东西来取而代之。可今天有什么旧的东西仍需要加以摧毁，而且谁又能寄希望于未来呢？

人们企望从文学艺术中寻求刺激和意义，以此顶替宗教的作用。这种努力已使现代主义变成了当今的文化模式。然而现代主

㉖ 克利福德·吉尔茨：《文化的阐释》（纽约：基础图书，一九七三年），第90页。

义也已衰竭。各式各样的后现代主义（它们以幻觉拓展意识的无穷疆界）仅仅是在对个性的抹杀中努力地分解自我。革命的设想依然使某些人为之迷醉，[27]但真正的问题都出现在“革命的第二天”。那时，世俗世界将重新侵犯人的意识。人们将发现道德理想无法革除倔强的物质欲望和特权的遗传。人们将发现革命的社会本身日趋官僚化，或被不断革命的动乱搅得一塌糊涂。[28]

假如世俗的意义系统已被证明是虚幻，那么人依靠什么来把握现实呢？我在此提出一个冒险的答案——即西方社会将重新向着某种宗教观念回归。韩波在他的《预言篇》里说，“我知道，人应当耳聪目明，洞察一切”。他所谓的“洞察”〔voyant〕本领，意思是能够看到艺术和历史本身难以意识到的问题，那些其他人忽略了的，未能“加以精微地审视和谛听”的事物。[29]

如果诗人所说的话真能预见未来，那么在俄国这样一个曾以现代诗歌最强烈地表达了人类痛苦的国度里——一旦政治的枷锁被打开，宗教就可能开出最旺盛无比的文化花朵。在无声中传阅着的隐密书籍里反复出现一个潜在主题，那就是通过传统信仰的

㉗ 娜捷日达·曼德斯坦这样回顾她的俄国经历：“我哥哥伊夫什尼·雅柯夫勒维奇总是说，征服知识界的决定性方式不是恐怖和贿赂（天知道恐怖和收买又曾经征服了多少人），而是‘革命’这个口号本身，因为没有一个知识分子有勇气去弃绝革命。这是一个全民族都为之慑服的口号，它的力量如此之大，以致人们会设想，统治者干吗还需要监狱和惩罚呢”？见《万一的希望》（纽约：艾森尼姆公司，一九七〇年），第126页。

㉘ 中国文化大革命最有趣、最富于启示的事情之一，就是当成千上万被鼓动的青年在一九六六年涌往北京之后，他们发现每一支队伍都佩戴标志着自己城市的像章。因为某些种类的像章数量较少，显得希罕，于是出现了自发的交换市场，专做像章买卖。青年们一面骄傲地炫耀换来的罕见像章，一面高呼要打倒资本主义复辟，保卫文化大革命。见《红卫兵》，戈登·A·贝奈特与罗纳德·N·蒙泰波托合编本（纽约州，花园城：双日锚，一九七二年），第99页。

㉙ 见波吉约里，同上书名，第215页。《预言篇》的全文曾被笨拙地译为英文的《能预见的诗人》，载于艾吉尔·瑞克涅克《韩波：孩子与诗人》（伦敦：背景图书，一九六三年），第153—155页。

复兴来拯救人类。㉚

宗教能够重建代与代之间的连续关系，将我们带回生存的困境之中，那是人道和友爱的基础。但我们无法人为地制造出这种连续性。文化革命也不是靠人来发动的。连续性来自人对生活抱有的悲剧意识，而这种意识只有生活在有限和自由的刀口上的人才会理解。

㉚ 这根连续性的线索贯穿了《日瓦戈医生》中的诗篇。在最后的一首诗《蒄西马尼林园》里，帕斯捷尔纳克这样诉说：

“生命的诗章已经终了，
它是一切财富中最昂贵的珍宝，
它所写的都要当真，
一切都必须实现，阿门。
……
“我虽然死去，
但三天后就会复活，
仿佛那水流湍急，
也像那商队络绎不断，
世世代代将走出黑暗，
接受我的审判。”

十年之后，这根线索又被约瑟夫·布罗茨基再度检起：

“如今所有拥抱的真情，
都远不如基督在十字架上展伸
的双手，而这位寻找纺锤的瘸腿诗人，
在我之前的一九六七年复活节前周，
就已挡住我向一九九〇年的飞腾。”

《尤里·日瓦戈的诗》，伯纳德·吉尔伯特·吉尔尼译，见《日瓦戈医生》（纽约：民众出版社，一九五八年），第558—559页；约瑟夫·布罗茨基，《再见，婆婆纳夫人》，见《布罗茨基诗集》，乔治·克莱恩译，（纽约：哈帕与罗尔公司，一九七三年），第136页。英译本注明，“瘸腿诗人”指的是帕斯捷尔纳克，他走路微有不便。

第　一　部

现代主义的双重羁绊

第一章：资本主义文化矛盾

对社会学家来说，一种文明的社会—经济结构及其文化之间的关系，可能是所有问题中最为复杂的一个。十九世纪深受马克思主义影响的传统观点认为，社会结构的变革决定着人们想象力的范围。更为古老的一种观点把人——制造符号的动物〔homo pictor〕，而非制造工具的动物〔homo faber〕——视为一种独具远见的造化物，因为他能构想、并随之在现实中“具体”造出他想象的事物。这样，文化领域就被赋予变革先导的功能。无论上述有关过去的理论真实性如何，如今的文化确已变得至高无上了。艺术家想象力所造就的事物，无论它多么昏暗不明，总会预兆出明天的社会现实。

文化变得至高无上有两个相辅相成的原因。首先，文化已成为我们的文明中最具活力的成分，其能量超过了技术本身。目前的艺术，经过近百年来不断的加强，已呈现一种追求新颖和独创的主导性冲动，以及寻求未来表现形式与哄动效果的自我意识，这就使得变革与创新的设想本身遮盖了实际变革的成果。第二，最近五十年来，上述文化冲动力已经获得合法地位。社会承认了想象的作用，而不再像过去那样把文化看作是制定规范、肯定其道德与哲学传统并以此来衡量、（通常是）非难新生事物的力量。事实上，社会不仅仅是被动地接受创新，它目前还为新事物提供了生意兴隆的市场，因为它相信创新的价值优于一切旧事物。这样，我们如今的文化就担负起前所未有的使命：它变成了一种合法合理的、对新事物永无休止的探索活动。

诚然，变革观念同时也主宰着现代经济与现代技术。但经济

技术领域里的变革通常受到可利用资源与成本的限制。政治领域里的情况也差不多。现存的体制结构，对立竞争集团的否决权，以至某种程度上的传统影响，都会限制其中的创新活动。而表现符号和表现形式的变革却在文化领域内通行无阻，尽管民众吸收和消化这些变革仍不无困难。

这种“新事物的传统”（哈罗德·罗森堡先生的定义）的独特之处在于，它允许艺术自由发展，破除一切类型限制，去探索各式各样的经验和感知方式。艺术上的奇思异想（今天还能有任何东西让人觉得异乎寻常、怪不可言吗？），除去个人疯狂可能导致的风险，它自身所需的成本十分低微。在米歇尔·福科和R·D·兰恩这些社会学家的著作里，甚至连疯狂本身也被当成是真理的优越形式！新的感觉以及与之相关的新行为方式，是在矢志于创新的艺术小圈子里创造出来的。由于新事物的内在和外界价值，以及它们的通行无阻，创新的感觉和行为方式得以迅速扩散，改变着文化大众（如果不是更大范围）的思想与行动，而这些人又属于社会的知识和传播行业中新兴的知识分子阶层。

随着对创新的强调，产生了艺术家们自觉接受的一种思想，即认为艺术应当成为引路的先锋。今天，这种先锋派概念——由艺术充当变革突击队——业已表明，现代艺术或文化决不允许自己仅仅作为基础性的社会结构之“反映”，而是要开辟通向崭新世界的道路。正如下面我们将要看到的那样，先锋派观念一旦为人接受，它将在礼节、道德以至政治领域内确立起文化至上的制度化形式。

具有讽刺意味的是，现已成为专家统治论象征人物的圣西门，最早对先锋派观念作出了重要定义。尽管圣西门把工程师视为新社会的推进力量，他知道人们缺乏灵感的鼓舞，基督教本身也已智竭技穷，因而需要竖立一种新的崇拜。结果他在艺术崇拜中发现了这种新式崇拜。艺术家将会向社会揭示灿烂的未来，并以新文明的前景激励人们。在一篇艺术家同科学家对话的文章

里，圣西门赋予“先锋派”一词以现代文化（而非早期的军事上的）含义：

> 是我们，艺术家们，将充当你们的先锋。因为实际上艺术的力量最为直接迅捷：每当我们期望在人群里传播新思想时，我们就把它们铭刻在大理石上或印在画布上；……我们以这种优先于一切的方式施展振聋发聩的成功影响，我们诉诸于人类的想象和情感，因而总是要采取最活泼、最有决定性意义的行动……
>
> 对艺术家来说，向他们所处的社会施加积极影响，发挥传教士一般的作用，并且在历史上最伟大的发展时代里冲锋陷阵、走在所有知识大军的前列，那该是多么美妙的命运！这才是艺术家的职责与使命……①

有人认为，今天已不复存在具有重要意义的先锋派，——亦不再有令人震惊的艺术与受震撼的社会之间那种张力——这种平庸普遍的观点仅仅证明先锋派已经取得了胜利。社会本身已为创新所左右，并愉快地接受变革，这实际上导致了先锋派的制度化，并贬予它不断推陈出新的任务，尽管到头来它可能会有所失望。事实上，“文化”已取得一张空白支票，它在引导社会变革方面至高无上的地位亦获得了肯定的承认。

第一节　文化的意义

就社会、团体和个人而言，文化是一种借助内聚力来维护本体身分〔identity〕的连续过程。这种内在聚合力的获得，则靠着前后如一的美学观念、有关自我的道德意识，以及人们在装饰

---

① 参见《有关文学、哲学和工业的观点》；转引自唐纳德·埃格伯特《艺术与政治中的先锋派观念》，载《美国历史评论》第七十三期一九六七年十二月号），第343页。

家庭、打扮自己的客观过程中所展示的生活方式和与其观念相关的特殊趣味。文化因此而属于感知范畴，属于情感与德操的范围，属于力图整理这些情感的智识的领域。

从历史上看，多数文化与社会结构都呈现出统一性，虽然免不了存在一些较小的社会群体，它们总要表现自己隐密和异端的、往往是放纵无拘的价值观。古典文化通过它的理性和意志在追求美德时的和谐如一体现出自己的统一。基督教文化在以天堂地狱差别观念去复制秩序井然的社会等级与教阶制度时，在寻求它的社会与价值观念的神谕天命时也反映出相应的一致性。现代社会的早期，资产阶级文化和资产阶级社会结构融合成一个特殊的整体，并围绕着秩序与工作要求形成了自己独有的品格构造。

古典社会理论（此处的“古典”用来指十九世纪和二十世纪初的社会学大师们）也认为文化与社会结构相互一致。如上所述，马克思认为生产方式能塑造社会的所有其它方面。文化作为意识形态仅仅反映基础结构，其本身不可能独立自主。非但如此，资产阶级社会里的文化受缚于经济，因为它自身已成为商品，由市场予以估价，通过交换程序被买进卖出。马克斯·韦伯认为思想、行为和社会结构是密切结合在一起的，因为它所有的分支部门——科学、法律和文化——无不明显地受理性主义支配。甚至艺术形式也是如此。对韦伯来说，这种结合体现在双重意义上：一是西方的思想与文化以消灭神奇为己任（用席勒的原话说，世界“被祛除了神奇魔力”）；二是艺术的结构、正规组合与风格均已理性化。在这方面韦伯以西方弦乐的和美为例，这种音乐基于最大限度的严谨音阶，非原始音乐和非西方音乐能比。[②] 最后，皮蒂里姆·索罗金〔Pitirim Sorokin，俄裔美籍社会学家，曾为哈佛教授〕在其专著《社会和文化动力》中宣称，文化是由“精神”（即“中心原则”或“理性”）加以统一的，

② 参见马克斯·韦伯《音乐的理性与社会基础》，唐·马丁代尔等人编（卡本代尔，南伊利诺伊州大学出版社，一九五八年）。

它把思想和意义串联到一起，并渗透到社会的一切方面。现代社会富于感应性，这表现在它的经验主义和物质主义倾向上，而且性格外向，重视技术，信奉享乐。

与上述观点相反，我发现今天的社会结构（技术—经济体系）同文化之间有着明显的断裂。前者受制于一种由效益、功能理性和生产组织（它强调秩序，把人当作物件）之类术语表达的经济原则。后者则趋于靡费和混杂，深受反理性和反智情绪影响，这种主宰性情绪将自我目为文化评价的试金石，并把自我感受当作是衡量经验的美学尺度。从十九世纪遗传下来的那种强调自律自制、先劳后享的品格构造目前仍与技术—经济结构相互关连，但它正同文化发生着剧烈冲突，因为今天的文化已把资产阶级的价值观摈弃无遗——如此结果的部分原因，说来可笑，正来自资本主义经济体系本身的活动。

随意型社会行为

社会学作为专门学科是建筑在下述设想上的：社会中的个人或群体之所以有不同行为，是因为他们在社会结构中属于不同阶级或占有不同地位。个人地位既然千差万别，也就会依据诸如年龄、性别、职业、宗教和城乡分布等明显的共同社会属性，在利益、态度和行为方面产生系统性差异。这种推断的根据是，社会属性以特殊的方式——通常从社会阶级上去认定——聚集成形，致使人们在选举行为、消费习惯、养育子女等方面都呈现出阶级或地位上的差异，并且可为人预测。

对于社会中的多数人，对于社会生活诸多方面而言，这一概括性论断或许仍能站住脚。然而日益明显的是，在为数颇多的人看来，社会地位和文化气质间的相应关系已不复成立——尤其当人们以工人、中产或上层阶级的粗略分类来考虑问题时，情况更是如此。至于哪些人吸毒、放纵、换妻、公开搞同性恋，或者把猥亵当作政治风格，或偏爱“非常事件”和淫秽电影，这些在目前

都很难与社会学“标准变异”原则相吻合。年龄和教育程度或许是较为合适的鉴别标准。然而在高等教育普及情况下，甚至连教育水准也不能继续作为预测行为的准绳了。人们发现，许多中上层家庭的儿童喜欢接受他们认为是工人阶级、黑人或下层社会生活方式中“自由”的成分，而另一些孩子则不然。培养儿童的方式目前已趋于明显的平均主义，以前它却是造就不同阶级的气质的主要标记。

在经济领域，被社会学家称之为“自由支配性收入”——即满足人基本需要以外的收入——大幅度增加，使得人们可以选择不同消费方式的种种开销（如建游泳池、购置游艇、出门旅行等）。与此相应，高等教育的普及和社会宽容态度的推广，同时也扩大了随意型〔discretionary〕社会行为的范围。在个人经历和成长过程中的那些特殊方面——如性格属性、身体类型、父母的严教或娇纵、与同辈的交往——日益变得比既定的社会属性更为重要了。当传统的社会阶级结构陷于瓦解时，越来越多的人希望根据他们的文化趣尚和生活方式来相互认同，而不再拘泥于职业基础（在马克思主义的意义上）的类同与否。

艺术家造就观众

艺术家同大众的关系也产生了变化。过去那种为人熟知的形象（十九世纪浪漫主义的产物）是，一小群艺术家一面从事艰难的试验工作，一面惨遭资产阶级呆板观众的嘲讽践踏。这就是印象派画家的命运。他们最初聚集在“落选者沙龙”〔Salon des Refus′es，一八六三年〕里，强调自己对流行鉴赏趣味的憎恶。苦等了二十年后，他们终于在“独立者沙龙”〔Salon des Indépendants〕里争得了自由展出的权利。先锋派艺术家把弃绝与自由视同一物，并借助他们同观众的紧张关系来申扬自己的作品。这种著名的成名格式被后人看作是现代艺术诞生的先决条件。不过，正如詹姆斯·阿克曼所述，“最近十年来，（这种格

式）已被艺术与观众关系史上一项极其突然和剧烈的变化所打破。……新时代发端于五十年代的中晚期，那时纽约画派的作品终于为人接受了。”克莱门特·格林伯格称之为“抽象表现主义派”（哈罗德·罗森堡给它起名为“行动画派”）的那些巨匠们，诸如杰克逊·波罗克、威廉·德库宁、弗朗兹·克莱恩、马克·罗思柯、巴尼特·纽曼、罗伯特·马瑟韦尔和戴维·史密斯等人，他们潜心研究结构与媒介的问题——绘画时丢开画架，把颜料当作艺术主体，把作者自己放入画中——门外汉是难得体验出其中特别而神密的本质的。阿克曼教授认为，“他们的艺术十分费解，甚至连那些予以赞许的多数专业批评家也未见其中真谛，或者誉而无当。”事实上，持怀疑态度的观众直接了当地把它们称作赝品。可是未出五年，那一派的主要画家都已声誉载道，他们的作品主宰着博物馆和画廊。此时大众的鉴赏趣味已由这批人的艺术观来左右了。③

也许这方面的变化并非像阿克曼教授所讲得那样突然。几十年前，巴黎的“费解”艺术早就发生过类似的性质变化。那时是毕加索和马蒂斯开始使观众的趣味定型。不过阿克曼的基本论点还是成立的。中产阶级欣赏者，即那些殷实的艺术品消费者，从此不再控制艺术。在绘画界、电影界（也许高雅音乐的情况有所不同），艺术家（通常是先锋派艺术家）已占据文化的统治地位。正是他们迅速地造就着观众和市场，而不是相反。

我相信，这一巨变是社会地位和文化风貌相互分离的结果。阿克曼又写道：

> 假如一个人的社会地位除去其能力之外就再无赖以判明的基础，那么此人要么在文化上一无见解，要么被迫接受专家的见解，二者必居其一。而最现成的专家就是职业见解的制

③ 詹姆斯·阿克曼，《先锋派的消亡——关于最近美国艺术的社会学笔记》，原载《社会与历史比较研究》第二期，（一九六九年十月），第371—384页，特别是第378页。

造者。我相信，对艺术反应的变化，正是大众敬重展览馆、商业性画廊和新闻媒介的结果。

眼下是否普遍存在着“听信专家”的习惯，这是值得商榷的。政治上就有一股明显的平民主义潮流正在抵制专家和技术官僚的意见。但艺术界的局势有所不同。在这里我们看到的不是专家取得了胜利，而是“文化”本身——更具体地说，是压倒一切的文化潮流，即现代主义，取得了胜利。过去一百年中延绵至今的现代主义运动已经战胜了那个保持着资产阶级结构（经济、技术与职业基础）的社会。文化从这个社会中分离出来，自行其事。尽管如此胜利了，文化（如它在现代主义运动中表现得那样）却深感自己仍然四面受敌——它依旧不理解或不接受自己的胜利，它始终还是莱昂耐尔·屈瑞林所说的那种“敌对文化”。

屈瑞林说，“任何现代文学史家实际上都把现代文学中那种特有的、实为颠复性的倾向视为天经地义——因为他深知其中的明确意图是要让读者摆脱大范围文化强加给他们的思维和感觉习惯，将他们置身于有利的立场，对孕育过他们的那种文化实施批判，谴责或是修正。”④

现代主义的发展经历是一部有关自由创作精神同资产阶级长期交战的历史。且不说这种说法有几分真实性。当人们谴责画家惠斯勒是“向观众脸上猛掷颜料瓶”时，这场战争不啻是一幅绝妙的当代讽刺画。当今世界上，尤其在文化领域，究竟还有谁在维护资产阶级呢？然而，在那些自认为对文化持严肃态度的人们中间，在为数众多、爱好时髦的文化追随者〔epigoni〕中间，自由创作精神的战斗传奇仍然在支撑着“敌对文化”——因为它的敌人已经不仅仅限于资产阶级社会，而是涉及到“文明”及其“压迫性容忍”或另外一些限制“自由”的事物。

---

④ 莱昂耐尔·屈瑞林，《超越文化》（纽约：海盗出版社，一九六五年），第12—13页。

敌对文化业已控制了文化体系。这正是文化的祭司们——画家、作家、制片人——目前支配了观众而非相反的原因。事实上，敌对文化的赞助者人数众多到足以构成一个特殊文化阶层。他们的数量同整个社会相比还不算多。目前尚无具体统计数字，可能在几十万到几百万之间。不过，只看人数寡众没有意义，因为同过去相比，有如下三项变化是不可忽视的：

第一，规模大有变化。同整个社会相比，当代文化阶层虽然不算庞大，它仍有足够的阵容使自己的成员免受社会弃儿的冷遇，也不必生活在与世隔绝的波希米亚领地里。他们正在作为一种体制发挥着自己的功能，并由共同的意识粘合成群。

第二，尽管少数派的生活方式和文化常常同多数人相牴牾，但如今令人惊奇的是，多数人并没有属于他们自己的、够得上严肃思想标准的文化——即自己的文学、绘画或诗歌代表——以便同“敌对文化”相抗衡。在这层意义上，资产阶级文化早已一败涂地。

第三点或许最为要紧。由于“敌对文化”的倡导者已经历史性地破坏了传统的资产阶级价值观，他们目前即便不是支配，却也实际地影响着现代文化设施，例如出版社、展览馆和画廊，还有重要报纸、电影和文化刊物，以及剧场、影院和大学，等等。

今天，每一代人都以上一代敌对文化的既有成就为自己的起跑线。他们用横扫一切的姿态宣称，现存体制代表着落后的保守主义或压抑势力，接着便向社会结构发动旋风般的进攻。

以上概述的历史进程深深地植根于过去。它带有明显的文化驱动力和连续性。在政治上保守、文化上困惑的五十年代，这一文化趋势多半为历史模糊不清了。五十年代是政治幻灭的时代。当时正值知识分子同斯大林主义的最后决裂，他们对苏联自称是社会主义的进步信仰也经历了破灭。所以，有不少社会学家——如雷蒙德·阿隆，爱德华·希尔斯，S·M·李普塞和我自己

——开始把五十年代看作是“意识形态的终结”。借此我们是要说明，激进运动的陈旧政治观念已经失掉了活力，它再也无法在知识分子中唤起忠诚或热情了。⑤

虽然政治激进主义的那种类似耶稣再现的诺言已经普遍令人们失望，却没有任何积极的观点来取而代之。福利国家与混合经济决不是知识分子热切盼望的目标。而且，即使激进政治理想的幻灭只是暂时性的，文化的基本态势却一如既往地排斥资产阶级价值观念。事实上，五十年代的激进主义是借助了文化，而不是政治，才得以延续了自身使命。

四十年代的经历给五十年代的知识分子留下了心灵创伤。而他们对那段经历的反思又决定了他们在文化上的关注。这一时期普遍加以讨论的文化命题是个人的非人化〔depersonalization〕以及社会的“原子弹兴奋症”〔atomization〕。第二次世界大战诚然恐怖。但对于战争，甚至对于大规模轰炸城市，人们在事前也是有所预感的。说来奇怪，任何事情一旦为人所预先想象过，它激起愤恨或恐惧的程度就会大大减低。然而，集中营里毕竟关进了几千万人。死亡营中也有几百万人像屠宰场的牲口一样被处理掉。这些可都是人们绝对未曾料及的事。⑥

---

⑤ 我应当指出，有关“意识形态终结”的分析并未假定一切社会矛盾均已结束，知识界因而可以摈弃对新思想的追求了。事实上，正如我在一九五九年所述，“年轻知识分子很不满意，因为‘中间道路’属于中年知识分子，并非是他们自己的出路。这条中年人的路毫无热情，暮气沉沉，……。在寻找青年自己的‘事业’时，他们染上了一种深刻而又绝望的、几乎是伤感的愤怒情绪。”同时我还提到，新的意识形态即将作为激进主义的思想源泉而再度崛起，不过它将作为意识形态的第三世界，而不再是那种类似于十九世纪人道主义的思想体系。参见《意识形态的终结》（伊利诺斯州，格兰柯，自由出版社，一九六〇年），第373页及以下诸页。

⑥ 五十年代的文化——或者说那些被当作现代精神典范的、广为人们阅读或研究的作家们——对极权主义恐怖并无深刻认识。当时文学界的首要人物是弗兰茨·卡夫卡。人们发现他在三十年前所写的小说即已预示了一个官僚重压之下的世界，在那里正义不得伸张，杀人机器使受害者罹极刑而死。克尔凯格尔的作品之所以被“发现”，可能是因为他曾劝导人们莫再相信终极意义上的理性信仰，而去接受信仰的跃

与文化方面的情况相似，五十年代的社会学也十分注重“大众社会”〔mass society〕和异化问题的重新探讨。大众社会理论认为传统的家庭与社区纽带已被切断，“大众”取代了过去的阶层区分，其中每个人都以独自而特异的方式生活。异化的重新发现——我们说它是重新发现，理由是它虽与马克思主义相关，但第一代马克思主义理论家（如考茨基、普列汉诺夫和列宁）却从未使用过这一术语——终于成为社会学的重大课题。在此之前，没有人讨论过它。⑦

在较通俗的层次上，五十年代传播最广的社会学著作是戴维·莱尔斯曼（David Riesman）的《孤独的人群》。这本书描述了现代社会的品格构造方面的重要变化——从自律、自励的个人（总之是历史上的资产者）一变而为向同辈看齐、顺从“他人”压力的唯诺众生。书的题名即已转达了作者对此变化的评价。同样，在五十年代新生青年文化的原型著作，J·D·塞林格的《麦田守望者》一书里，故事的叙述者霍尔登·考尔菲尔德也集中体现了一种新人的特性。他没有能力与周围的世界建立真正联系，只好沉湎于内向的幻想。六十年代青年运动的先驱艾伦·金斯堡和杰克·凯鲁阿克所领导的“垮掉一代”，实际上也是一群回避

进。巴思和尼布尔的正统新神学也对人摆脱骄傲自信的能力深表悲观。西蒙·韦尔的文章讨论了人对完美的绝望追求。加缪仔细地研究了政治行为中的道德矛盾。在荒诞派戏剧家里，尤奈斯库写出了《椅子》这样的剧本，其中道具也被赋予了生命，仿佛这些理念化的俗物竟能抽取人的灵魂，并控制主人的意志。沉默剧以贝藟特的《等待戈多》为代表，在现实的矩阵中表现出时代和自我的惶惑。

我之所以提及这些问题，是因为曾有一种意见认为，这一时期是由于保守主义政治的统治，才形成了当时严肃文化死气沉沉的局面。其实并非如此。

⑦ 现代人对异化的重新发现有两个根源。一方面，主要是通过马克斯·韦伯的著作，人们发现了异化同个人在社会中的孱弱无力感相互连系。在韦伯看来，马克思所强调的工人与生产工具间的“分离”现象已形成一股世界性趋势，这趋势使士兵与暴力武器分离，科学家与实验工具分离，文职人员与行政设施分离。另一方面，马克思主义的修正者（主要是后斯大林主义者）也提出了这个问题。他们希望在马克思早期著作中，主要是《经济哲学手稿》中寻到新人道主义的源泉。而大众社会说和异化理论从两个侧面均对现代社会生活的性质作出了批判的文化评价。

社会的“逃学者”。

总之，虽然政治思想本身业已衰竭——国内政治生活也受到有关外国共产主义威胁之类的舆论左右——文化思想界在此时却深深陷入了沉思，考虑起诸如绝望心理、社会反常现象〔anomie〕和异化等问题，这些问题后来在六十年代的政治中都有所反映。

五十年代的中产趣味

与五十年代美国中产阶级的丰裕现状相呼应，中产趣味〔middlebrow〕的文化也形成了普及趋势。中产趣味一词本身就反映了文化批评的一种新形式。正如中产阶级流行杂志所认为的那样，文化并非是对严肃艺术作品的讨论，它实际上是要宣扬经过组装、供人“消费”的生活方式。文化批评因而成为一种势利者的游戏，他们追随广告商、插图画家、室内装饰师、妇女杂志编辑以及纽约东区同性恋团伙的种种发明，奉其为时髦的娱乐。但这种“高低中混合”〔high-low-and-middle〕游戏一经陷入中产趣味，便立即不合时宜〔démode〕。继之而起的新式游戏称作“时尚竞赛”〔in-and-out〕。所谓“入时”〔in〕，是指走在时髦大众之前。所谓“落伍”〔out〕，是指专爱纭纭众生之俗趣（诸如纽约《每日新闻》、快步舞、二等惊险恐怖片和流行歌曲等），而缺少自命不凡的高雅兴致。后来，“时尚竞赛”又被“坎普”〔camp〕游戏取代了。此时游戏仍然是游戏，它的风格却等而下之了。

然而，即使文化批评变作了游戏，它对于知识分子依然是个严肃的问题。他们开始应邀在那些常遭他们揶揄的文化活动中担任角色。《党派评论》的撰稿群逐渐控制了三、四十年代为他们看不起的《纽约客》杂志。《评论》的严肃作者应邀为《纽约时报》的星期日专刊写稿。连大众化的《星期六晚报》也开始连载“思想探险”之类的专栏文章，撰稿人竟是兰德尔·贾雷尔和克莱门特·格林伯格这样的高额头作家与批评家。许多激进倾向的

作者觉得，传播机构向他们大献殷勤是想用他们的名声去抬高大众期刊的身价，甚至怀疑其中有更为阴险的动机——即"驯化"整个的激进主义批评。当时他们并没有意识到，社会本身已经失去了它的文化支撑点。

严肃批评家、知识分子同五十年代萌生的大众文化之间的关系，既是个单独理论问题，又是许多长篇论文和专题讨论的援引资料。激进知识分子当时的态度是从广大范围发动对中产阶级文化的攻击。在严肃批评家看来，真正的敌人，即最坏的赝品〔kitsch〕，不是汪洋大海般的低劣艺术垃圾，而是中产趣味文化，或沿用德怀特·麦克唐纳所贴的标签，即"中产崇拜"〔midcult〕。麦克唐纳曾说，"大众文化的花招很简单——就是尽一切办法让大伙儿高兴。但中产崇拜或中产阶级文化却有自己的两面招数：它假装尊敬高雅文化的标准，而实际上却努力使其溶解并庸俗化。"⑧

另一位富于创见、不甘静寂的社会批评家汉娜·阿伦特进而把这一经典命题同马克思主义历史分析结合起来。她声称，中产阶级社会——此处指志趣相投的受教育群体——长期视文化为商品，并从它的交换中获得了一种势利的价值观。文化（即艺术创造者）与社会（文化的消费者）之间的关系一直紧张。⑨不过在她看来，现在同过去相比已发生了两项重要差别。过去，个人主义因为摆脱了社会羁绊而显出生气勃勃，常常形成反叛者或波希米亚的独立天地。（"大众社会条件下的知识分子之所以普遍感到绝望，是由于他们担心着，一旦社会将所有阶层都纳入一体，知识分子逃避社会的途径也会随之封死。"）非但如此，过去的

---

⑧ 麦克唐纳的术语略需解释。在三十年代初美国激进主义的"坚挺"阶段，曾流行过一种布尔什维克爱用的缩语习惯——如用politburo代表共产党政治局，用Orgburo代表组织人事局——这些缩语一度很吃得开。结果当时兴盛的无产阶级文学也被简称为prolecult（普罗文化）。麦克唐纳借用这个术语来渲染自己的讥诮口气，把"文化"（culture）缩写成"崇拜"（cult）。参见《大众崇拜与中产崇拜》，载《党派评论》第四辑，一九六一年。

社会对文化的向往是出于势利心理。尽管它曾经詈骂、贬低文化，并“将文化产品变作社会商品”，可那时它并不“消费”〔consume〕文化。大众社会“正好相反，它不需要文化，只需要娱乐，而娱乐行业提供的好处正如其它消费品一样，目的是为了让社会享用。”

总而言之，虽然政治上的激进意志已经烟消云散，但激进意志本身——与社会势不两立的姿态——却在文化领域借助文化批评而得以维持。当六十年代又一轮政治冲动兴起之时，激进主义发现敌对文化——它通过大众社会、社会反常和异化等理论对社会发动攻击——的价值观念宛如阿里阿德涅〔Ariadne，希腊神话里的一位女神〕的线团一样，可以绵延伸入新的激进时代。

转入现代主义

现在我们来讨论一个特别令人困惑的社会学问题。有一种文化倾向、文化情绪或称文化运动（其杂乱、多变的性质难以用单一覆盖性术语来概括）已经持续了一又四分之一世纪，它不停地向社会结构发动进攻。对于这一文化倾向而言，最能总括的术语是“现代主义”，这是一种为长期处于“先进意识”前列而在风格和感觉方面进行的不懈努力。它甚至早在马克思主义之前就开始不断攻击资产阶级社会了。那么，这种虽缺乏政治运动应有的组织，却能坚持不懈地发展自己的文化情绪，到底有着什么样的性质呢？为什么它能牢固地抓住艺术家的想象，并使自己代代传递，在每一群知识分子眼中总保持魅力常新呢？

现代主义渗入了各种艺术。不过，从具体例子来看，它似乎

---

⑨ 汉娜·阿伦特，《社会与文化》，载于诺曼·雅各布斯编，《千百万人的文化？》（普林斯顿，范·诺斯特兰德，一九六一年），第43—53页。另外，她在《过去与未来之间》（纽约：海盗出版社，一九六一年）一书里对此论作了详析，见该书第197—226页。

没有单纯的、统一的原则。它包括马拉美的新句法，立体主义的形体错位，维吉尼亚·伍尔芙和乔伊斯的意识流，以及贝尔格的无调主义。其中每一种在它初次问世时都是“难以理解”的。事实上，正如不少学者表明的那样，开头费解是现代主义的标志。它故作晦涩，采用陌生的形式，自觉地开展试验，并存心使观众不安——也就是使他们震惊，慌乱，甚至要像引导人皈依宗教那样改造他们。显然，这种费解的性质是强烈吸引初学者的根源，因为运用高深莫测的知识有如古代占星家和炼金术士念动咒语时的特别仪式，强化了那种凌驾于俗鄙与懵懂之上的统慑威力。

欧文·豪认为，要为现代主义下定义，必须用否定性的术语，把它当作一个“包蕴一切的否定词”。他写道，现代主义“存在于对流行方式的反叛之中，它是对正统秩序的永不减退的愤怒攻击”。不过如豪所见，正是现代主义这种脾性造成了它进退两难的困境：“现代主义一定要不断抗争，但绝不能完全获胜；随后，它又必须为着确保自己不成功而继续奋斗。”⑩我以为这种看法是正确的，它说明了现代主义何以继续要保持敌对姿态。但它并未阐明现代主义“永不减退的愤怒攻击”，以及它否定各种流行体裁（最终包括现代主义本身）的原因何在。

现代主义作为一个整体而言，与十九世纪末叶社会科学的一种通行理论有着惊人的相似之处。在马克思、弗洛伊德和帕雷托〔Vilfredo Pareto，近代意大利社会学大师〕看来，现实基础的非理性与表面现象的理性是并行相悖的。对马克思来说，交换过程之下便是市场的无政府状态；对弗洛伊德来说，在自我严格的束缚之下便是受直觉驱使的无限的无意识；而对帕雷托来说，在逻辑形式之下只有非理性情感与情绪的残余物。现代主义也坚

⑩ 欧文·豪《文学和艺术中的现代思想》（纽约：地平线出版社，一九六七年），第13页。重点号系笔者所加。

持说表面现象无意义，而试图要揭示内心想象的潜在基础。这表现在两个方面。一是风格上的，它设法抹煞"距离"——心理距离，社会距离，审美距离等——坚持经验的绝对现在性，即同步感和即刻性。二是主题上的，它坚持自我的绝对专断，强调人不受任何限制，迫切寻求超越。

现代主义是对于十九世纪两种社会变化的反应：感觉层次上社会环境的变化和自我意识的变化。在日常的感官印象世界里，由于通讯革命和运输革命带来了运动、速度、光和声音的新变化，这些变化又导致人们在空间感和时间感方面的错乱。自我意识的危机则源自宗教信仰的泯灭，超生希望的丧失（天堂或地狱），以及关于人生有大限、死后万事空的新意识。事实上，这是两种体验世界的方式。艺术家本人常常未能完全理解社会环境的紊乱如何使世界发生了剧烈震荡，并且把它弄得看起来像是一堆碎片。可是他们不得不以新方法重新聚拢这些碎片。

现代主义：结构与形式

十九世纪下半叶，维持秩序井然的世界竟成了一种妄想。在人们对外界进行重新感觉和认识的过程中，突然发现只有运动和变迁是唯一的现实。审美观念的性质也发生了激烈而迅速的改变。如果从美学角度提问，现代人与古希腊人的情感经验有何不同？答案一定与人类的基本情感（例如不分长幼、人所共有的友谊、爱情、恐惧、残忍、放肆等）无关，而与运动和高度的时空错位有关。在十九世纪，人类旅行的速度有史以来第一次超过了徒步和骑牲畜的速度。他们获得了景物变幻摇移的感觉，以及从未经验过的连续不断的形象，万物倏忽而过的迷离。人类还可以乘气球或坐飞机升到几千米高空，鸟瞰古人不曾知晓的种种地貌。

物质世界的现实同样也是社会的现实。随着城市数目的增加和密度的增大，人与人之间的相互影响增强了。这是经验的融

合，它提供了一条通向新生活方式的捷径，造成前所未有的社会流动性。在艺术家的画布上，描绘对象不再是往昔的神话人物，或大自然的静物，而是野外兜风，海滨漫步，城市生活的喧嚣，以及经过电灯照明改变了都市风貌的绚烂夜生活。正是这种对于运动、空间和变化的反应，促成了艺术的新结构和传统形式的错位。

按照现代之前的传统观点，艺术基本上是沉思的工作；艺术的观照者因与经验保持审美距离而持有支配这种经验的“力量”。在现代主义中，作品的意图是要完全压倒观众，以使艺术作品本身——通过绘画中透视的缩短，或是诗歌中杰勒德·曼利·霍普金斯式的“弹跳韵律”——将自己强加给观众。在现代主义中，艺术类型变成了陈旧的概念，它们各自不同的形式在变动不定的经验中受到了忽视或否认。

我以为，正是现代主义者这种捕捉变化之流的努力，使得弗吉尼亚·伍尔芙的一段评语成了名言。她说：“一九一〇年十二月前后，人类的本质一举改变了。”如欧文·豪所说，这句夸张的话里有一种“吓人的裂隙，横在传统的过去和遭受震荡的现在之间。……历史的线索遭到扭曲，也许已被折断了。”

在制造这种断裂并强调绝对现在的同时，艺术家和观众不得不每时每刻反复不断地塑造或重新塑造自己。由于批判了历史连续性而又相信未来即在现在，人们丧失了传统的整体感和完整感。碎片或部分代替了整体。人们发现新的美学存在于残损的躯干、断离的手臂、原始人的微笑和被方框切割的形象之中，而不在界线明确的整体中。而且，有关艺术类型和界限的概念，以及不同类型应有不同表现原则的概念，均在风格的融合与竞争中被放弃了。可以说，这种美学的灾难本身实际上倒已成了一种美学。

现代主义：虚无与自我

运动感和变化感——人对世界感知方式的剧变——确立了人们赖以判断自我感觉和经验的生动而崭新的形式。较为微妙的是，对于变化的感受却在人的精神世界引起了一场更为深刻的危机，即对空虚的恐惧。宗教的衰败，尤其是灵魂不朽信念的丧失，使人们一度放弃了人神不可互通的千年传统观念。这时，人们偏要跨越这一鸿沟。正如第一位现代人浮士德所说，人们要得到"神圣的知识"，来"证明在人的身上有上帝的形象"，否则就干脆承认自己是"虫豸的亲戚"。

作为这一超人努力的结果，人的自我感在十九世纪占有了最突出的地位。个人被认为是独一无二的，有着非凡的抱负，而生命变得更加神圣、更加宝贵了。申扬个人的生命也成为一项本身即富有价值的工作。经济向善论、反奴隶制舆论、女权运动，以及禁止雇用童工和施用酷刑，一时都进入了社会话题。但在较深刻的理论意义上，这种精神事业构成了一种普遍观念的基础，即认为人能超越必然，不再为自然所限，而且如黑格尔所说，能够在历史的终点达到完全自由的王国。黑格尔所谓的"苦恼意识"已经认识到，人必须获得一种神圣力量和至上地位。现代人最深刻的本质，它那为现代思辨所揭示的灵魂深处的奥秘，是那种超越自身，无限发展的精神。他知道消极之物——死亡——是迟早必至的，但他拒不接受这一事实。在现代人的千年盛世说〔chiliasm〕的背后，隐藏着自我无限精神的狂妄自大。因此，现代人的傲慢就表现在拒不承认有限性，坚持不断的扩张；现代世界也就为自己规定了一种永远超越的命运——超越道德，超越悲剧，超越文化。⑪

---

⑪ 试比较当代两位作家有力的陈述。在马尔罗《人类的命运》（纽约：得益书局，一九六一年）一书第228页上，老吉索斯对费拉尔描绘人及其欲望时说："他们在人的世界上要做超人，要摆脱人的命运。殊不知不争强即事事强。幻想的疾病就是

意志的胜利

西方意识里一直存在着理性与非理性、理智与意志、理智与本能间的冲突，这些都是人的驱动力。不论其具体特征是什么，理性判断一直被认为是思维的高级形式，而且这种理性至上的秩序统治了西方文化将近两千年。

现代主义打乱了这一秩序。它是昂扬精神的胜利，是意志的胜利。在霍布斯和卢梭看来，智力是欲望和情感的奴隶。在黑格尔看来，意志是知识的必要成分。而在尼采看来，意志与审美方式相融合后，知识便在其中极其直接地由迷醉和梦境中导出（如他在《悲剧的诞生》第一行所说，是“领悟的，而非靠探查得来的”）。如果审美体验本身就足以证实生活的意义，那么道德就会被搁置起来，欲望也就没有任何限制了。在这种探索自我与感知间关系的活动中，任何事情便都成为可能。

现代主义重视的是现在或将来，决非过去。不过，人们一旦与过去切断联系，就绝难摆脱从将来本身产生出来的最终空虚感。信仰不再成为可能。艺术、自然或冲动在酒神行为的醉狂中只能暂时地抹煞自我。醉狂终究要过去，接着便是凄冷的清晨，它随着黎明无情地降临大地。这种在劫难逃的焦虑必然导致人人处于末世的感觉——此乃贯穿着现代主义思想的一根黑线。这种终结感，这种人处于天下大乱年代的意识，如弗兰克·克莫德所说，“正是我们称之为现代主义的事物的主要标记，它就像天启

要拥有神一般的智慧，人人都梦想成为上帝，这种毛病只有靠权力欲来为自己辩护。”

在索尔·贝娄《萨姆勒先生的行星》（纽约：海盗出版社，一九七〇）一书第33—34页上，老萨姆勒在思索：“也许……文明最坏的敌人并不是它宠爱的知识分子，[illegible]在它最衰弱的时刻攻击它，——以理性和非理性的名义，以出自内心的名[illegible]名义，以完美和即刻自由的名义来攻击它。这简直是些无限的要求——贪[illegible]同意命定要死的人（死亡是肯定逃避不了的）将会怀抱遗憾离开这个世界。[illegible]个人都有一大堆要求和怨言。他们没有商量的余地。也不承认人生会有任何缺陷。”

式乌托邦是政治革命的标记一样。……它的重新出现是由我们文化传统的特性所决定的。”⑫

在讨论现代主义时，划分“左”、“右”意义不大。正如托马斯·曼所说，现代主义培养了人“对深渊的同情心”。尼采、叶芝、庞德和温德姆·路易斯在政治上右倾。纪德是异教徒。马尔罗是革命家。无论政治派别如何，现代运动还是由于种种原因联合了起来，最初是出于对社会秩序的愤恨，最后是出于对天启的信仰。这一思想轨迹使现代主义运动具有永不减退的魅力和持续不衰的激进倾向。

传统的现代主义试图以美学对生活的证明来代替宗教或道德；不但创造艺术，还要真正成为艺术——仅仅这一点即为人超越自我的努力提供了意义。但是回到艺术本身来看，就像尼采明显表露的那样，这种寻找自我根源的努力使现代主义的追求脱离了艺术，走向心理：即不是为了作品而是为了作者，放弃了客体而注重心态。

六十年代的后现代主义发展成一股强大的潮流，它把现代主义逻辑推到了极端。在诺曼·O·布朗和米歇尔·福科的理论著作中，在威廉、巴勒斯、让·热奈、尤其是诺曼·梅勒的小说中，在今天已经包围我们的流行色情文化中，人们看到了现代主义意图的逻辑发展顶点。正如黛安娜·屈瑞林所说，他们都是些“超出意识范围的冒险家”。

后现代主义的精神状态表现在如下几个方面。首先，后现代主义反对美学对生活的证明，结果便是它对本能的完全依赖。对它来说，只有冲动和乐趣才是真实的和肯定的生活，其余无非是精神病和死亡。另外，传统现代主义不管有多么大胆，也只在想象中表现其冲动，而不逾越艺术的界限。他们的狂想是恶魔也

---

⑫ 弗兰克·克莫德《终结之感》（纽约，牛津大学出版社，一九七[illegible]页。

罢，凶杀也罢，均通过审美形式的有序原则来加以表现。因此，艺术即使对社会起颠覆作用，它仍然站在秩序这一边，并在暗地里赞同形式（尽管不是内容）的合理性。后现代主义溢出了艺术的容器。它抹煞了事物的界限，坚持认为行动〔acting out〕本身（无须加以区分）就是获得知识的途径。“事件”和“环境”、“街道”和“背景”，不是为艺术，而是为生活存在的适当场所。

奇特的是，上述这些没有一件是完全新颖的。西方所有的宗教里一直存在一种秘密的传统，它允许某些人参加私下的放纵仪式，享受完全的自由。这些人就是暗中结社的所谓“诺斯替教徒”。诺斯替教〔Gnosticism〕的思想方式为人们反抗社会对他们的限制提供了根据。但在过去这种知识是秘而不宣的，其成员也守口如瓶。后现代主义最令人惊奇的一点就是它把曾经秘而不宣的东西公开宣布为自己的意识形态，并把这一精神贵族的财产变成了现今大众的财产。诺斯替思想模式一直撞击着文明的历史戒律和心理禁忌。这种攻击目前已变成了一场广泛文化运动的纲领。

看上去教义松散的后现代主义潮流沿着两个方向向前发展。它在哲学方面是一种消极的黑格尔主义。米歇尔·福科认为人是短命的历史化身，有如“沙滩上的足迹”，浪涛打来便荡然无存。被称作“万物之灵”的人类的那些“荒芜而又瘟疫横行的城市行将崩溃”。这已不只是西方的衰落，而是一切文明的终结。上述观点看来挺时髦，其实不过是一种把思维推向荒唐逻辑的文学游戏。如同达达主义和超现实主义赌气的胡闹，人们即便能记住其中一小部分，也不过是用它来作文化史的注脚而已。

沿着另一方向发展的后现代主义潮流却具有重要得多的内涵。它以解放、色情、冲动自由以及诸如此类的名义，猛烈打击着“正常”行为的价值观和动机模式，为这场攻坚战提供了心理学武器。后现代主义理论的重要意义正在于它通俗化了的这一方

面。因为这意味着中产阶级价值观的危机已迫在眉睫。

资产阶级世界观的消亡

至十九世纪中叶，资产阶级世界观——理性至上，讲究实际，注重实效——不仅统治了技术—经济结构，而且逐步控制了文化，尤其是宗教体系和向儿童灌输"合宜"动机的教育体系。它到处取得胜利，只是在文化领域受到了抵制。反对者鄙弃它那种非英雄、反悲剧的情绪，以及它对待时间有条不紊的态度。

已如上述，近一百年的反资产阶级的文化力图摆脱社会结构，取得自身独立。它先是在艺术领域否定资产阶级价值观，后来又通过割据建立起一些飞地，使波希米亚和先锋派能够在其中保持相反的生活方式。到了世纪之交，先锋派已经成功地建立了自己的"生活空间"，及至一九一〇——九三〇年间，它开始向传统文化发动攻势了。

反资产阶级艺术家在理论和生活方式两个方面均取得了胜利。这些胜利标明，艺术自治精神和反体制主义已在文化领域占据了支配地位。在艺术领域，在美学理论层次上，极少有人抵制大胆实验、自由作为、放任感知的观念，也没有什么人反对诸如"冲动优于秩序"、"想象不受纯理性批评影响"之类的提法。在今天的后现代主义文化中，无人站在秩序和传统的一边，因此先锋派也不复存在了。剩下的只有追求新事物的愿望——或是对新、旧事物的一律厌倦。

传统资产阶级的生命机制——理性主义和清醒持重习惯——现在绝少文化方面的维护者；同时它又未能确立任何富于文化意义或风格形式的体系，以便在思想和文化上赢得人们的敬重。如果我们同意某些社会学家的推论，认为技术官僚倾向正统治着文化体系，那么人人将会发现事实完全相反。我们今天面对的现实是文化和社会结构的激烈机制断裂，而正是这种断裂在历史上为

更加直接的社会革命铺平了历史道路。

新的革命已经以两种主要方式开始了。第一，文化自治。这在艺术上已获实现。目前它开始转入生活领域。后现代主义趋势要求以前在艺术狂想中已经耗尽的东西必须在生活中加以实践。艺术和生活没有区别。艺术所允许的事生活也会允许。

第二，文艺小社团〔cenacle〕曾经实践过的生活方式，目前已主宰了文化生活。很多人（在社会上肯定是少数，就数目来看并不少）正在模仿这些方式，不论它是波德莱尔那种对生活的冷面相对，还是韩波式的幻象怒火。变化的规模之大给六十年代的文化运动带来了特殊的声势。伴随而来的是，一度限于少数名流的波希米亚生活方式如今广泛地在大众传播工具的巨大屏幕上展现出来。

这两种变化的汇合加强了"文化"对"社会结构"进攻的力量。从前每当这些攻击发动之时——比方说，当安德烈·布雷东在三十年代提出超现实主义主张，要将巴黎圣母院尖塔换成巨大的玻璃祭瓶，一个瓶里装血，一个装精液，以便把圣母院变成处女的性教育学校——当时这一提议被看作是社会上享有特许权的"傻子"所开的过重的玩笑，竟一直流传下来。然而今天流行的幻觉摇滚文化的兴起（以及在文化领域新近形成的对黑人大众的幽默和暴力的所谓"新感觉"）明显地打击了维护社会结构的动机系统和心理反应系统。在这层意义上，六十年代文化具有一种新的、也许是特殊的历史蕴含，它既是终结，又是开端。

第二节　从新教伦理到幻觉剂哄动

文化观念方面的变革具有内在性和自决性，因为它是依照文化传统内部起作用的逻辑发展而来的。在这层意义上，新观念和新形式源起自某种与旧观念、旧形式的对话和对抗。但文化实践

和生活方式的变革必然与社会结构互相影响，因为艺术作品、饰物、唱片、电影和戏剧都在市场上买卖。而市场是社会结构和文化互相交汇的地方。整个文化的变革，特别是新生活方式的出现之所以成为可能，不但因为人的感觉方式发生了变化，而且因为社会结构本身也有所改变。从美国社会高消费经济状态下新的购物习惯的发展，及其对新教伦理和清教精神（这两项准则支持着美国资产阶级社会的传统价值体系）的侵蚀中，我们可以清楚地见出上述变化。新教伦理和清教精神的崩溃（归咎于社会结构与文化的变革），使得美国社会中有关劳动与报偿的合法信念遭到破坏。由于这种转变，也由于目前缺乏任何一种根深蒂固的新道德观念，当今公众情绪中普遍存在着迷惘感和沮丧感。在此我打算运用本书关于现代主义和资产阶级社会的基本论点，专门清理一下现代主义对美国社会所造成的影响，因为美国代表着资产阶级社会的典型模式。

小城镇生活方式

新教伦理和清教精神强调工作、清醒、俭省、节欲和严肃的人生态度。它们规定了人的道德行为和社会责任。本世纪六十年代的后现代主义文化自称“反文化”，因而被认为是有意蔑视新教伦理，宣布清教传统结束，并向资产阶级价值观发动最后的攻击。这些事做来容易。新教伦理和清教精神作为社会事实，早已被侵蚀蛀空了。它们仅仅作为苍白无力的意识形态蹒跚拖延至今。与其说它是现实的行为规范，不如说是道德家用来劝世喻人，或是社会学家用来编织神话的材料。事实上，正是资产阶级经济体系——更精确地说是自由市场——酿成了传统资产阶级价值体系的崩溃。这是美国生活中资本主义矛盾产生的根源。

美国的新教伦理和清教精神是农夫的、小城镇的、商人的和工匠的生活方式合成的世界观。正如佩奇·史密斯提醒我们时所说，“若把家庭和教堂排除在外”，美国“直到二十世纪初叶的

社会组织基本形式是小城镇。”⑬小城镇连同它的宗教构成了美国社会的生活与特征。在开垦时期的危险环境中，有必要强制推行一些严格的社区公共准则；这些准则赋予生存经济〔subsistence economies〕中的工作和节制以意义与合法性。

如果说“清教精神”和“新教伦理”概括了美国社会的核心价值，那么，有两个人物可以代表这种美国早期精神：一个是清教徒乔纳森·爱德华兹，一个是新教徒本杰明·富兰克林。他俩共同分享着十八世纪美国伟人的声誉。这两个人的思想和布道活动为美国性格的道德风范作出了具体规定。

正如V·W·布鲁克斯在《美国的成年》一书中所述：

> 延续三代之久的美国主要性格集中体现在一种典型人物身上，此人既是行动者又是上帝。这类典型美国人直到十八世纪才分裂成为“高级趣味”〔highbrow〕和“低级趣味”〔lowbrow〕两大类。这一分裂表现在两位十八世纪哲学家，乔纳森·爱德华兹和本杰明·富兰克林身上，他俩在当时的名气相当。这两个人的性格类型和各自的目标完全不同，因而导致了美国性格的严重分裂现象。在他们之后，美国革命成为不可避免的事。钱宁、林肯、爱默生、惠特曼、格兰特、韦伯斯特、加里森、爱迪生、洛克菲勒、埃迪夫人和伍德罗·威尔逊，都以这种或那种方式，承袭或融合了这两位最大的美国思想先驱的精神。⑭

正如布鲁克斯及其后的派瑞·米勒所坚持认为的那样，清教神权统治毫无疑问在美国思想史上产生了巨大的影响。十八世纪中叶，美国知识分子领袖人物都是牧师，他们的思想也同神学有关。他们的思想统治了美国所有思辨哲学达一百多年之久。甚至在神学消亡之后，美国人仍然怀有沉重的负罪感，尤其是关于性

---

⑬ 佩奇·史密斯《山顶之城》(纽约：艾尔弗雷德·A·诺夫，一九六〇年)，第七页。

⑭ 布鲁克斯，《美国的成年》（纽约州，花园城，双日锚公司，一九五八年，初版于一九一五年），第5页。

行为的内疚心理（这已渗入美国性格），已打下了深刻的烙印，这烙印整整经过又一个世纪仍未消除。

五十多年前，乔治·桑塔亚那评论说："众所周知，当年驱使清教徒抵达东部海岸的激情是何等荒唐地形而上学，他们来到美国原指望获得完美的精神生活。"⑮清教的核心信念是与文明相敌对的。那时的社会很腐败，人们不得不重新寻求早期教会原始的纯朴。希冀直接从上帝而不是从人为的制度那里获得意志。

清教徒订立了契约，它要求人人按规定的楷模生活。然而，无人（也没有哪一个教派）能够长久不懈地在紧张的狂热中生活下去，尤其当它要求人们维持严峻的纪律，并压抑自己的冲动时，就更显得令人难以忍受。加尔文教义即使在美洲殖民的早期，也不断遭到诸如阿米涅斯教派（威斯利的卫理公会教义的基础）之类新教义的侵蚀。这些新教义试图以条件遴选论代替绝对命定论。乔纳森·爱德华兹的所作所为就是要更新绝对教义，为清教徒提供自我反省和担负职责的心理机械论。在《基督教义原罪说之辨》一七五八年一书中，爱德华兹攻击那些从宽解释加尔文教义的人。他争辩说，人类的堕落是不可避免的，因为意识的一致会使所有的人走上亚当之路。他相信会有某种上帝特别恩宠的人。这批选民不是那些外表勤奋的人，而是一些通过内在的大彻大悟，体验到上帝救赎之恩的好教徒。

如果说乔纳森·爱德华兹是富于美学意识和强烈直觉的清教徒，那么，本杰明·富兰克林就是讲求实际和功利的新教徒。他是个实事求是、正视世界的人。他的主要兴趣在于教人以节约、勤奋和天赋的机敏"发达上进"。富兰克林的生平是美国人的基本性格——自我完善的范例。他模仿爱迪生的《旁观者》笔调，

---

⑮ 乔治·桑特亚那《美国的性格与观念》（纽约：布雷泽勒公司，一九五五年，初版于一九二〇年），第7页。

编出自己的格言，将它们同自己的英国老师文风相比较，然后再改写成别具一格的劝善作品。他顽强地自学法文、意大利文、西班牙文和拉丁文。为了平息自己青春的“骚动”，他跟房东的女儿结了婚并同她生下两个孩子。

在富兰克林的词汇里，关键的术语是“有用”。他的《自传》就是当作儿子也许用得着的读物动笔写的；写书的目的达到了，可书一直没有写完。他发明了新式火炉、建起一座医院、铺设街道、组建城市警察，因为这些都是有用的项目。他相信上帝是有用的，因为上帝奖善惩恶。在《穷理查的历书》（一七三二——一七五七年）中，他抄来大量流传于世的格言，并把它们改编成规劝穷人的说教。“如穷理查所说”这句话变成了强调所有好品德的口头禅。富兰克林说，世上有十三种有用的品德：不喝酒、沉默、有条理、果断、俭省、勤奋、真诚、公正、温和、清洁、安宁、贞节和谦逊。也许美国人再也没有比这更完美的信条了。他写道，每人可在每星期严守一则，并在笔记本上逐日记下当天实际行动中所获成绩大小的情况。这样，“在十三周内即可完成一个教程，一年内便可完成四个教程”。⑯

不过，所有这一切都不无狡猾性，甚至欺骗性。虽然富兰克林节俭而又勤奋，但他的成功，一如许多正派美国佬的成功，来自他结交权势的手腕，高超的自我宣扬本领以及从他本人身上及其著作里反映出来的魅力和智慧。（甚至连他的“骚动”也曾反复出现，因为他还有两个非婚生的子女。）他积蓄了一定的钱财，足以供他离职后研究自然哲学和电学。在他涉足社会活动之

---

⑯ 马克斯·韦伯在其权威性著作《新教伦理与资本主义精神》一书中，把富兰克林看作是这两者的体现。论者援引了他所谓的“布道词”（“……时间就是金钱……。记着，信誉就是金钱。如果有谁把钱放在我手里边，钱用过之后，就等于他给了我利息……”），作为标志这类“新人”特有的气质。有趣的是，韦伯在描述新伦理的特征时，援引富兰克林比援引路德、加尔文、巴克斯特、贝利或其他清教神学家为多。参见《新教伦理与资本主义精神》，塔尔科特·帕森斯英译本。（伦敦：G·艾伦和昂温，一九三〇年）。

前，他有六年的空闲来从事纯学术性的研究。

有两种形象作为美国性格的精华沿传至今：一是乔纳森·爱德华兹的虔诚和苦恼，以及他对人类堕落问题的专注；一是本杰明·富兰克林的实践和技巧，以及他对成就与利益的关心。让我再度引用V·W·布鲁克斯在将近六十年前对这种二元状况所作的精辟描述：

> "因此，从一开始我们就发现，在美国思想界有两股齐头并进但罕见交融的潮流——一个是高调的，一个是低调的——两者同样地与社会相背逆：一方面，那股超验的潮流起源于清教徒的虔诚，它变成了乔纳森·爱德华兹的哲学，并通过爱默生，产生了美国主要作家过分追求的精致与超逸文风，最后又促成了当代美国文化缺乏真实的特点；另一方面，那股唯利是图的机会主义潮流起源于清教徒生活的实际变化，它变成了富兰克林的哲学，并通过美国的幽默作家，导致了我们当代商业生活的基调……。⑰

无论清教神学建立在什么样的荒谬玄义上，这个教派本身却被理性的伦理观统治着，它的道德法规出于一种冷峻的、正当的需要。清教教义的核心，一旦被剥去神学的外壳，就成了控制日常行为的强烈热情。这并非说清教徒本身苛刻成性或过于好色，而是因为他们把自己的社区建成了成员之间互相约束的契约组织。假如人生活在一个封闭的世界里，经受外来的危险和心理上的紧张，他就不仅会关心自己的行为，而且一定会关心社区的情况。个人的罪过不止于危害他本人，也将危害团体；不遵守契约要求的结果会给整个社区招来天谴。

公众契约的条款要求每个人都按照规范生活。但契约的明确性——以及乡村生活亲密无间使得每一个人都了解到诱惑和肉欲

⑰ 同上，《美国的成年》，第10页。

的罪愆。⑱清教徒们因此更加强了自我鞭策。他们当了罪人之后（因为违禁的性行为相当多，人们自有一套对性的现实看法），亦不愧为了不起的忏悔者。忏悔仪式首先在新英格兰，后来又在中西部宗教复兴地区变成了清教的中心活动。那些教会又把这种道德上的自我责罚（即便不是清教神学理论）推广到全国。

在荒凉地区和大草原相继建立起来的城镇面临着在大众（其中有大批社会渣滓和无用之徒）中维持某种社会秩序的问题。一个拥有数百户的小城镇不能把那些离经叛道者投进监狱，或者全部驱逐出去。通过闲话或羞辱，当众忏悔或改过自新等措施建立的社会控制系统，就成为许多社团为防止大规模瓦解而采取的措施。体面观念——它反对轻佻、享乐和饮酒——的根基十分深厚，以致在基本的物质匮乏消失之后依然旷日持久地延续下来。如果说起初劳动和富有是上帝遴选的标志，那么在下个世纪，它们就是体面的象征了。

作为意识形态的清教教义

价值体系通常是松散而不完善的。当它被纳入特定的法规，构成一套宗教教条、一种明确的契约或一种意识形态，它就会变成动员社团成员、强化纪律和维护社会控制的手段。一种意识形态与社会运动的早期和谐关系消失之后，为何它仍然长久地滞留下去，甚至会益发强大呢？这是社会学支配理论中的一种复杂情

⑱ 写这种违禁冲动的最深刻的文学作品，也许是霍桑的短篇小说《好小伙子布朗》，它描述了塞勒姆森林里非法聚会的情景。小伙子布朗离开了妻子，跟随魔鬼（他佩带着撒旦之鞭，即男子生殖器的标志）走进森林，去参加邪恶的秘密洗礼。使他又惊又怕的是，他发现镇上所有的“好”人都愉快地参加了入会式。他也认出了自己年轻妻子菲丝。仪式和音乐有如圣餐式，内容却完全是罪恶之花。文中一直未说明这到底是布朗置身其间与自己的罪恶冲动作斗争的现实，还是他的一场幻梦。不过自那以后，布朗的生活很不幸。（在安息日教徒们唱圣歌时，他听不进去，因为耳畔突然响亮地回荡起那邪恶的赞美诗……）他生活腐化，不能自拔，临死前心情很忧郁。参见《好小伙子布朗》，辑于《纳撒尼尔·霍桑的长短篇小说》（纽约：现代文库，一九三七年，第1033—1042页。）

况。这种情况可以摩门教历史为例证。它产生于进步的天启独立信仰学说，而今天却成了保守主义的根源；另一个例子是苏联的平均共产主义意识形态。它在革命后的半个世纪中为一个新兴阶级提供了合法根据。在这种情况下，意识形态带有过去的权威与尊严；它已被灌输到儿童的脑海里，变成了关于世界、关于行为的道德准则的唯一概念图解。它虽然还保存着最初的术语和象征，其内容却已经过细致的定期修改，以便为既定的社会准则和社会措施辩护，并支持统治阶级的社会权力。

这就是意识形态的功能〔functional〕因素。但它还具有认识的或智识的因素。意识形态不仅要反映基本现实，或为之提供合法依据。它一旦形成，就开始有自己的生命。真正强大的意识形态会给人的想象展开一片新的生活视野；它一旦被明确地阐述出来，就会作为伦理仓库被知识分子、神学家和道德家用来预见人类局部的可能性远景。它们不会像经济或旧技术那样消失。这些黑格尔所谓的“意识的要素”是可以更新的；在整个文明史上，它们可以不断地被人参照或重新组合。因此，大批学者、道德家和知识分子长期为之苦恼、焦虑或争辩，反复剖析或重述意识形态的内涵。这使得意识形态成为一种自为自在的力量。

这就是清教教义的命运。最初滋养那种意识形态的严苛环境消失以后很久，信仰的力量还仍然存在。V·W·布鲁克斯曾经辛辣地评论说：“清教徒的酒泼翻之后，酒香变成了超验主义，酒汁本身则变成了商业主义。”

作为思想体系，清教教义的转化经历了二百多年的时间。它从苛刻的加尔文命定说开始，经过爱德华兹的美学启发，发展到爱默生的超验主义，最后融入了内战后的“斯文传统”。作为一套社会实践理论，它终于演变成为社会达尔文主义为猖獗的个人主义和赚钱行为辩护的根据（正如埃德蒙·摩根所说，本杰明·富兰克林靠自己赚钱，约翰·D·洛克菲勒则以为他的钱来自上帝），成为制约小城镇生活的法则。

新的解放

在二十世纪的最初十五年里，文化界和青年知识分子（包括沃尔特·李普曼、V·W·布鲁克斯、约翰·里德和哈罗德·斯特恩斯等人的哈佛帮派[19]在思想上向清教传统发起了大举进攻。布鲁克斯把他一九一五年发表的一本著作叫作《美国的成年》，书名即意味着文化必须正视新的现实，必须投入到“实际”中去。布鲁克斯认为，美国文学离生活太远，专靠回避现实而保存自己。他说清教传统已经变成“上了年纪的干瘪扬基佬的依托”。

对清教传统的攻击有几方面内容。第一，主要是布鲁克斯的意见，即希望建立一种能够反映移民、黑人和城市生活的包容性美国文化。假如美国正走向成年，它的文化就必须具有更多的世界主义性质，就必须反映社会的活力。第二是有关性自由的要求。哈罗德·斯特恩斯写道：“清教徒是性机能欠缺者，他无法自得其乐，只能靠干预别人的享乐来得到仅有的满足。”中上阶级的子女麇集在格林威治村，要创建一块新波希米亚领地。布鲁克斯回忆说：“他们研读尼采、马克思、弗洛伊德和克拉夫特—埃宾。其中很多人想实验出一种新的性观念，迄今它一直藏在年轻人思想的深处……。”[20]

这时，丰富多采的生活可用一系列时髦的词语进行概括。其中之一是“新”。如“新民主”、“新民族主义”、“新自由”、“新诗歌”、甚至《新共和》（一九一四年创刊）。另一个时髦词语是性。在书刊中公开使用这个词也会令人“战栗”。玛格丽

---

⑲ 关于青年知识分子的讨论，参见亨利·F·梅的《美国天真时代的结束》第三部分（纽约：艾尔弗雷德·A·诺夫，一九五九年）。关于他们的独特见解，参见哈罗德·斯特恩斯的《美国与青年知识分子》（纽约：多兰公司，一九二一年）。

⑳ V·W·布鲁克斯《自信的岁月：一八八五——一九一五》（纽约：达顿公司，一九五二年），第487页。“年轻人思想的深处”一语，源自欧内斯特·普尔描写世纪初普林斯顿大学生活的小说《港口》。

特·桑格在一九一三年创造了“控制生育”一词。瑞士女权主义者爱伦·基尔提出，婚姻不应是法律或经济上的强制行为。无政府主义者爱玛·戈德曼发表了有关同性恋和“中间性”的演讲。弗罗依·德尔赞美自由的爱情，许多青年知识分子炫示自己非正式的夫妻生活。第三个流行的术语是解放。这场自称为“解放”的运动是一股从欧洲吹来、登上了美国海岸的现代主义之风。在艺术界，它是野兽派和立体主义，主要表现在一九一三年的全美艺术展览会上。在戏剧界，它意味着象征主义、暗示手法和制造气氛，即接受了梅特林克、邓桑尼和辛格的非现实主义影响。在文学界，萧伯纳、康拉德、劳伦斯的作品广为流传。而最大的影响在“哲学界”，那里的非理性主义、生机论和直觉说通过柏格森和弗洛伊德理论的折射，以粗俗化的形式迅速传播开来。

亨利·梅说，“反叛者最中意的理论”认为，只有经过彻底而本能的自我表现才可获得快乐。一种头脑简单的弗洛伊德理论宣称，清教徒在人间的罪孽多半是由于自我控制造成的，而通向解放之路是释发受压抑的性冲动。亨利·柏格森以散文诗写成的生机论（他的《创造进化论》在美国两年的销售量等于在法国十五年的销售量）变成了通俗的活力说的基础，后者旨在以生物学观点阐明一种有目的地使宇宙恢复生机的精神。在左翼知识分子中间一度成为时尚的工团主义，通过乔治·索雷尔（此人被称为柏格森信徒）与柏格森的生机论建立了联系。弗朗西斯·格里尔森写了一些深奥难懂、充满警句的论文（“卡莱尔和艾尔伯特·哈伯德的思想杂拌”），被认为是时代的先知。[21]

青年知识分子在攻击清教传统及其乖戾的生活方式时，鼓吹

㉑ 今天格里尔森已被遗忘，但他在法国曾受到马拉美的热情景仰，在美国曾受到弗罗依·德尔和弗朗西斯·哈克特的赞许。埃德温·比约克曼的《明天 的 声 音》（纽约，米切尔·肯纳利公司，一九一三年）一书，狂热地叙述了这些新观念，并把格里尔森与柏格森、梅特林克放在一起，作为时代主流的代表人物。在布鲁克斯《自信的岁月》第267—270页上，也有关于格里尔森的概况。

享乐主义、放荡不羁和游戏人生的道德观——简言之，即消费道德观；但具有反讽意味的是——或许它已背离了这种“反叛”的轨道——未出十年，消费道德观便得以确立，而促成它确立的是一种缺乏自我意识的、自称“新资本主义”（或许这是那场“反叛”微弱的反响）的体系。

即使清教传统的思想合法性业已消散，它的社会实践仍然在小城镇里获得新的力量，其原因正出于那里人们害怕变革的心理。这种变革意味着新生活方式的兴起——大都市生活，骚动不宁、四海一家，秽行累累。如何保持“体面”便成了问题。这种情绪终于在禁酒运动〔Temperance〕中找到了它的思想象征。

生活方式通常由一套价值观为之辩护，由社会机构（教堂、学校、家庭等）予以控制，并在品格构造中体现出来。只要有气质相同的一群人持有这种生活方式，就存在着社会学家称之为“身分集团”（status group）的群体。以禁酒运动为象征的生活方式，虽然它在清教之后兴起，却有新教关于勤奋、节俭、修身、持重的教义作为根源；它的组织方式基于原教旨主义教会；它的主要品格重在节制。

禁欲准则一度曾是美国社会公共道德的一部分。这是使移民、穷人和偏离常规者逐步同中产阶级同化的一种方策（即使不加入他们的经济生活）。但到了十九世纪末，禁酒就不再是自愿的了，而是其生活方式失去优势地位的社会集团所采取的强制手段。如果新的城市团体不愿意奉其为生活方式，它就要以法律的形式强制推行，并作为传统中产阶级价值观的正式仪式确立下来。

一八九六年发展起来的反沙龙联盟集中体现了禁酒运动的文化斗争性质，即以传统的农村新教社会为一方，来反对新兴的城市和工业社会体系。反沙龙斗争有利于禁酒运动在统一的政治旗帜下集合起多种不同的派别。对于小镇上土生土长的美国新教徒来说，沙龙是全部移民社会习俗的缩影。对于进步党来说，沙龙

则是腐败的本源和毒化政治生活的祸根。对平民党来说，沙龙直接导致了他们对城市生活消极影响的厌恶。

像历来发生的那样，伦理观念变成了道德说教，正义感化成了自以为是。对十九世纪生活的肯定和信任心理已经蜕变成了对社会前途狭隘而又乖戾的恐惧。正如理查德·霍夫斯塔特所说："禁酒运动可被每一个怀有压抑心情的人当作发泄烦恼的出气口。早先的反天主教运动一度曾经为清教徒提供了色情享乐，他们受钳制的心灵从中幻想出许多有关神父和修女的淫乱故事。在禁酒运动期间，淫欲和恐惧都被好事者加以利用，他们仔细研究酒精和性放纵的联系，或探索精神病、种族退化、甚至黑人种族自信一类的问题。"人即便不能改造堕落的罪人，他至少能消除罪行，驱逐恶人。禁酒运动并不仅仅是酒精问题。它是品格问题的症结，也是生活方式的转折点。

然而，与此同时进行的还有美国社会结构的改造，以及小城镇支配美国生活这一社会事实的终结。首先是人口分布的变化，导致了都市的发展和政治力量的转移。但更为广泛的变化是消费社会的出现，它强调花销和占有物质；并不断破坏着强调节约、俭朴、自我约束和谴责冲动的传统价值体系。同上述两种社会变化紧密相联的是技术革命，它借助汽车、电影和无线电，打破了农村的孤立状态，并且破天荒地把乡村纳入了共同文化和民族社会。这种变革的实现是由于清教主义——一套支撑传统价值体系的习俗——业已终结。

如果重温社会发展过程，我们就会看到，在二百年前即十八世纪之初，社会结构就融合了一种支持它的文化。渐渐地这种文化衰落下来。到了二十世纪之初，小镇的新教传统不再具有任何能够产生影响的文化象征，也不再具有可提供一套有效的象征意义或可据以抵御外来攻讦的文化模式。以城市中产阶级和新激进派为基础的新兴的文化体系，则能迅速地对旧文化进行卓有成效的批判，使得旧文化完全失去了支持者。为了维持合法地位，那

个代表着传统价值观的地位集团只好凭借政治手段来肯定自己的统治。但是，只有在其社会基础与社会结构相一致的情况下，一个地位集团才能有效地完成这一使命。而倡导禁酒运动的集团，即旧的社会——建筑在农村价值观之上的小镇生活——已被二十世纪初新工业改革所破坏。禁酒团体原指望能将中产阶级旧价值观作为全国的法律加以推行。当禁酒法案废止时，他们却发现这些作为社会行为合法模式的准则已经遭到摈斥，其合法性因此也大打折扣。所以，变革虽然首先在文化界产生，但是只有当它在社会结构内得到肯定时，才能真正发挥效用。

透明的生活

现代社会的文化改造主要是由于大众消费的兴起，或者由于中低层阶级从前目为奢侈品的东西在社会上的扩散。在这一过程中，过去的奢侈品现在不断地升级为必需品，到头来人们竟难以相信普通人曾经无缘受用某一种普通物品。举例来说，由于玻璃生产中难以解决温度、均匀性和透明性等问题，大块窗玻璃曾是罕见而昂贵的奢侈品。但在一九〇二年法国人福考尔引入挤压成形的机械制法之后，它们就成为城市商店门面和乡村住宅的普通装饰物，从而构成了一系列新陈设和新景观。㉒

大众消费始于本世纪二十年代。它的出现归功于技术革命，特别是由于大规模使用家用电器（如洗衣机、电冰箱、吸尘器等等），它还得助于三项社会发明：一、采用装配线流水作业进行大批量生产，这使得汽车的廉价出售成为可能；二、市场的发展，促进了鉴别购买集团和刺激消费欲望的科学化手段；三、比以上发明更为有效的分期付款购物法的传播，彻底打破了新教徒

㉒ 这段说明引自基恩·福拉斯蒂的《致富的原因》（伊州，格伦索：自由出版社，一九五九年）第127页。福拉斯蒂教授的这本书和西格弗里德·吉迪恩的著作《机械化统治》（纽约：牛津大学出版社，一九四八年）一样，提供了许多这一变革过程中有趣的实例。

害怕负债的传统顾虑。伴之而来的交通和通讯革命奠定了国民社会和共同文化的根基。总起来看，大规模消费意味着人们在生活方式这一重要领域接受了社会变革和个人改造的观念，这给那些在文化和生产部门创新、开路的人以合法的地位。

大众消费的象征——以及技术彻底改革社会习惯的主要方式——当然是汽车。弗莱德里克·路易斯·艾伦评论说，我们今天简直无法想象，当人们完全依赖铁路和马车这些运输工具时，他们的社区是何等分散、何等疏远！紧靠铁路的城镇实际上也可能是遥远的。如果一个农民住在离县城五英里开外的地方，对他来说，带着家人去城里过周末就是一件大事；而到十英里之外去访友，可能要花一整天时间，因为马需要休息和喂草料。每个小镇，每个农庄，都依靠自身条件开展娱乐和交际。人的视野狭小，终年生活在熟人与熟物之中。

汽车一举扫荡了闭塞的小镇社会原有的众多规则。正如安德鲁·辛克莱所说，十九世纪道德观之所以成为令人压抑的威胁，在很大程度上是因为人们不能逃离那个地方，因而也无法回避过失的结果。到了本世纪二十年代中期，社会学家林德夫妇在小镇米德尔顿看到，那儿的男女青年觉得驱车二十英里到路边客店去跳舞根本不算回事，反倒能躲开邻居们窥探的目光。密封的小轿车作为中产阶级的私室〔cabinet particulier〕，成了爱冒险的年轻人放纵情欲、打破旧禁的地方。㉓

变革的第二件大事是电影闯入了封闭的小镇社会。电影有多

㉓ 林德夫妇援引了一位中西部人士的话："你们干吗要研究这个国家变化的原因？……我可以告诉你发生了什么事，只用四个字母：A—U—T—O（汽车）！"参见罗伯特·S·林德和海伦·梅里尔·林德的《米德尔顿》（纽约：哈考特，布雷斯，一九二九年），第251页。在一八九〇年，米德尔顿的青年最大的梦想是寻到一匹小马；到了一九二三年"米德尔顿的'马背文化'已经消失殆尽。"汽车首次在此地露面是一九〇〇年。至一九〇六年，"这个城镇及其附近乡村大约已有二百辆汽车"。一九二三年底已超过六千二百辆，平均六人占有一辆，每三家约占两辆。正如林德夫妇所说："集体认可的价值观因汽车闯入家庭开支而遭到侵扰。一个家庭以房产作抵押来贷款买汽车的例子很多，这颇能说明问题（见第254页）。

方面的功能——它是窥探世界的窗口，又是一组白日梦、幻想、打算、逃避现实和无所不能的示范——具有巨大的感情力量。电影作为世界的窗口，首先起到了改造文化的作用。林德夫妇十年后重访米德尔顿时看到："米德尔顿的居民世代相传，认为性是一件可怕的事，人们有关性的行为……总是被尽可能地排斥在视觉和注意力之外。"电影里却是例外，年轻人因而都喜欢聚集在银幕之前。

青少年不仅喜欢电影，还把电影当成了一种学校。他们模仿电影明星，讲电影上的笑话，摆演员的姿势，学习两性之间的微妙举止，因而养成了虚饰的老练。在他们设法表现这种老练，并以外露的确信行为来掩饰自己内心的困惑和犹疑时，他们遵循的"与其说是……他们谨小慎微的父母的生活方式，不如说是……自己周围的另一种世界的生活"。电影美化了年轻人崇拜的事物（姑娘们喜欢留短发、穿短裙），并劝告中年男女要"及时行乐"。非法酒店的合法化，以及人们在狂欢聚会上放纵自己的习惯，都为所谓"自由"观念提供了例证。路易斯·雅各布斯写道："人们一面嘲笑道德观，嘲笑电影上男女主角老式的'善心'，一面开始注重物质上的享受。"

汽车、电影和无线电本是技术上的发明。而广告术、一次性丢弃商品〔p'anned obsolescence〕和信用赊买才是社会学上的创新。戴维·M·波特评论说，不懂广告术就别指望理解现代通俗作家，这就好比不懂骑士崇拜就无法理解中世纪吟游诗人，或者像不懂基督教就无法理解十九世纪的宗教复兴一样。

广告术颇不寻常的地方是它的普遍渗透性。如果没有灯光标牌，什么才能作为大城市的标志呢？人们乘飞机掠过市区时，可以看到在夜幕的背景上，一丛丛五彩缤纷的灯光广告在闪烁不停，宛如晶莹的宝石。在大都市的中心地区——泰晤士广场、皮卡迪利大街、香榭丽大街、银座等等——人们攒聚到闪耀着的霓虹灯广告下，汇入熙来攘往的人流之中，分享都市的活力。如果

要考虑广告术的社会影响，那么它最直接、常为人所忽视的作用正是改造城市中心的面貌。整修城市市容时，譬如说更换旧教堂、市政厅或宫廷塔楼，广告就在我们的文明的门面上打上“烙印”。它是货物的标记，新生活方式展示新价值观的预告。正如流行的做法那样，广告术突出了商品的迷人魅力。小汽车被说成是“美满生活”的象征，它的诱惑力无处不在。可以说，消费经济借助于表面事物而得以存在。人们所展示、所炫耀的，都是成就的标志。十九世纪末叶，成就意味着社会地位的迁升。现在不复如此，它意味着采取特殊的生活方式——如参加乡村俱乐部，摆摆艺术派头，养成旅游习惯，或耽迷于自已的爱好等等——这些都标志着人们是消费社团的成员。

在成分复杂、社团众多、地位流动的社会里，广告术也起着多种“中介”作用。美国大概是历史上第一个大规模将文化变革融合于社会结构的国家，许多社会地位问题的产生，完全是因为这种变革快得令人晕头转向。实际上很少有几个国家能够如此迅速地吸收变革。主要的社会机构——家庭、教堂和教育体系——建立起来，以便传播确认的社会习惯。在迅速变化的社会里，必然会出现行为方式、鉴赏方式和穿着方式的混乱。社会地位变动中的人往往缺乏现成的指导，不易获得如何把日子过得比以前“更好”的知识。于是，电影、电视和广告就来为他们引路。在这方面，广告所起的作用不只是单纯地刺激需要，它更为微妙的任务在于改变人们的习俗。妇女杂志、家庭指南以及类似《纽约客》这种世故刊物上的广告，便开始教人们如何穿着打扮，如何装璜家庭，如何购买对路的名酒——一句话，教会人们适应新地位的生活方式。最初的变革主要在举止、衣着、趣尚和饮食方面，但或迟或早它将在更为根本的方面产生影响：如家庭权威的结构，儿童和青年怎样作为社会上的独立消费者，道德观的型式，以及成就在社会上的种种含义。

大规模消费和高水平生活一旦被视为经济体制的合法目的，

所有这一切就出于社会对变革的需要及其对文化变革的接受而产生了。销售活动变成了当代美国最主要的事业。销售本身直接与节俭习惯相冲突，它强调挥霍；销售活动也反对禁欲主义，它鼓励讲排场、比阔气。

如果没有道德习俗的革命，即分期付款购物思想的发明，这一切都不可能出现。虽然在第一次世界大战之前，美国就断断续续地推行过分期付款购物法，但那时它有两个弱点。第一，多数是卖给穷人，他们拿不出大宗款项，只好每星期付一笔。钱付给小商贩，他们一面卖货，一面按期收欠款。因此，这种买卖方式是经济能力不稳定的标志。第二，在中产阶级看来，这种买卖方式意味着背上债务，而负债是危险而糟糕的事情。正如米考伯〔狄更斯小说《大卫·科波菲尔》中的穷汉〕常说的那样，借债度日，寅吃卯粮，结果便是悲剧。讲道德的人只能依赖勤奋和节俭。如果想买东西，就应该攒钱。分期付款的鬼把戏是让人绕开"债方"而行，转而强调购物者的"信用"。通过邮局，欠款每月一清，这样的转帐就有了商业往来的基础。

积蓄或禁酒是新教道德观的核心。加上亚当·斯密的吝惜或节俭观念，以及大拿骚的忌酒理论，新教徒坚定地认为，积蓄能成倍地扩大再生产，并可通过利息获得报偿。结果是人们储蓄的习惯发生了变化。多年来，人们害怕在银行透支，致使支票反弹。这种中产阶级道德观的严谨作风流行了很久。到了六十年代末，银行大肆宣扬现金储备，允许储户超额几千美元支取现款（以后分月偿还）。人们再也用不着在拍卖场上抑制自己的一时冲动了。对所有的消费者的诱惑计划已全面得手。

V·W·布鲁克斯在评论天主教国家的道德伦理时曾说，只要天国的道德继续存在，世俗行为的变化将随之而定。在美国，新教那种天国道德大多已被淘汰，人世间的俗念开始恣情妄为了。美国人的基本价值观注重个人成就，它的具体衡量标准是工作与创造，并且习惯从一个人的工作质量来判断他的品质。五十

年代，成就模式依然存在，但它有了新的含义，即强调地位和趣尚。文化不再与如何工作，如何取得成就有关，它关心的是如何花钱、如何享乐。尽管新教道德观的某些习语沿用下来，事实上五十年代的美国文化已转向享乐主义，它注重游玩、娱乐、炫耀和快乐——并带有典型的美国式强制色彩。

享乐主义的世界充斥着时装、摄影、广告、电视和旅行。这是一个虚构的世界，人在其间过着期望的生活，追求即将出现而非现实存在的东西。而且一定是不费吹灰之力就能得到的东西。十年前，一份取名《花花公子》的杂志大肆畅销，此事并非偶然——一九七〇年它的发行量达六百万份——主要原因是它怂恿男子的幻想，夸大他们的性能力。正如马克斯·伦纳所述：如果说性是美国生活最后的边疆，那么这个不断进取的社会在性的问题上也表现出最强烈的成功欲望。五、六十年代，人们对情欲高潮的崇拜取替了对金钱的崇拜，成为美国生活中的普遍追求。

美国享乐主义最有代表性的缩影是加利福尼亚州。《时代》杂志一则名为《加利福尼亚——令人兴奋的州》的封面报道开头说：

> 加利福尼亚实际上是一个自给自足的地方，但对所有美国人而言，它具有奇妙的诱惑力和兴奋力——甚至某种恐惧感。正如多数加州人所见，正大光明，无拘无束，大家一道群居，寻欢作乐，正是加州的好处所在。这些安乐乡的公民似乎永远是懒洋洋地闲荡在游泳池边，饱享日光浴，身背行装穿山越岭，裸着身子在海滩上嬉戏，每年长高一点儿，忙着从圣诞树上摘钱，不着上装四处兜风，在红杉林里跋涉——停下来喘口气时——他们便要面对妒嫉的世界在照相机前搔首弄姿。"我看到了未来"，刚从加州回来的人说，"它是玩闹的时代"。㉔

结果是"娱乐道德观"〔fun morality〕代替了干涉冲动的"行善

㉔ 《时代》一九六九年十一月七日，第60页。

道德观”〔goodness morality〕。若没有欢乐，人就要暗自反省：“我哪儿做错啦？”沃尔芬斯坦博士指出：“在过去，满足违禁的欲望令人产生负罪感。在今天，如果未能得到欢乐，就会降低人们的自尊心。”[25]

娱乐道德观多半集中在性问题上。在此范围内，它对消费者的诱惑几乎一无例外。我以东部航空公司的两页生动广告为例，它刊登在一九七三年的一期《纽约时报》上：“请您像鲍勃和卡罗尔、泰德和艾丽丝、菲尔和安妮那样欢度假期吧！”触目动心的标题有意模仿电影《鲍勃和凯洛尔、泰德和艾丽丝》。这部讽刺片描写两对友好的夫妇如何笨拙地相互交换配偶取乐。

东部航空公司接着宣告：“我们送您飞往加勒比海。我们为您租好海边小屋。先飞后付。”付多少钱？东航没作说明，不过你可以拖欠（并忘掉内疚），过一个鲍勃和凯洛尔、泰德和艾丽丝以及菲尔和安妮（为了搔人痒处又添了一对）式的痛快假期。请将它同富兰克林提出的十三条美德略作比较，它们包括禁酒、节俭、沉静，还有贞洁。在世纪之交，中西部的教堂地产上或许盖有妓院。那时人们至少可以说：“喏，我们虽然失了身，可毕竟能赚钱拯救灵魂。”至今如果有谁卖身，可不再是为了拯救灵魂了。

放弃清教教义和新教伦理的结果，当然是使资本主义丧失道德或超验的伦理观念。这不仅突出体现了文化准则和社会结构准则的脱离，而且暴露出社会结构自身极其严重的矛盾。一方面，商业公司希望人们努力工作，树立职业忠诚，接受延期报偿理论——说穿了就是让人成为“组织人”〔organization man〕。另一方面，公司的产品和广告却助长快乐、狂喜、放松和纵欲的风气。人们白天“正派规矩”，晚上却“放浪形骸”。这就是自我完善和自我现实的实质！

---

[25] 玛莎·沃尔芬斯坦《娱乐道德观的产生》，载于《大众闲暇》，埃里克·拉勒比和罗尔夫·迈耶森合编，（伊州，格伦柯：自由出版社，一九五八年），第86页。

大众享乐主义

在美国，心理学取代了传统的道德观，心理焦灼取代了负罪感。享乐盛行的时代自有与其相应的心理疗法。如果说第一次世界大战之前心理分析法的出现是为了缓解清教传统的压抑，那么，如今的享乐时代也有对应的方法，如情感培养，交友小组，“欢乐疗法”，以及具有享乐色彩的类似技术：它们几乎全部在群体内部进行实验，并且设法利用身体间的互触、试探和抚弄来“开启”人们的禁忌。以往的心理分析意在使病人养成自我洞察能力，从而改变自己的生活——这种意图是与道德环境分不开的——而新疗法完全是工具性的，仅限于心理学技术范畴。其目的是使人摆脱禁忌和约束，以便更容易地发泄冲动，表达情感。

享乐主义时代也自有它合宜的文化方式——流行艺术。流行艺术〔popart〕一词为批评家劳伦斯·阿洛韦所创。他认为这种方式反映了大众的审美观。流行艺术的偶像作品来自日常生活，如家用物品，影视形象（滑稽图片和招贴画），食品（汉堡包与可口可乐瓶），衣服等等。流行艺术的特征是画面上没有紧张强度，只有诙谐的模仿。在流行艺术作品中，我们看到亚历克斯·海伊放大到五英尺长的普通邮戳，罗何·利希滕斯坦巨大无比的作文簿，克利斯·奥尔登柏格用乙烯基塑料制成的硕大肉饼。这些仿制品样子很滑稽，常常含有善意的玩笑成分。正如苏兹·加布里克所说，流行艺术的美学先决条件是“打乱原来关于题材的既定次序（荷兰抽象派画家蒙德里安和米老鼠现在被人等量齐观），扩大艺术的边界，把那些迄今仍视为非艺术的因素也囊括进来，如技术、艺术赝品和幽默……。”㉖

㉖ 《漫长的文化战线》，载于《流行艺术新释》，约翰·拉塞尔和苏兹·加布里克合编，（伦敦：秦晤士与赫德森，一九六九年），第14页。据说关于这场运动最主要的文献是理查德·汉密尔顿写于一九五七年一月十六日的一封信。信中写道：流行艺术是“通俗的（为大众欣赏而设计）、短命的（稍现即逝）、消费性的（易被忘却）、廉价的、大批生产的、年轻的（对象是青年）、诙谐的、色情的、机智而有魅力的恢宏壮举……。”

最后，享乐主义时代还有着它胜任的预言家——马歇尔·麦克卢汉。享乐主义时代是市场的时代。此时的知识变成了以公式、广告标语和二进位数编制出来的信息号码。人掌握了这些号码，就能轻松自如地理解周围复杂的世界。麦克卢汉这位作家不仅能利用编码方法为享乐主义时代下定义，而且在自己的文体中试用一套入时的公式，把这一时代的思想用号码法表示出来——真是精于此道，无与伦比！他的作法是把媒介看成是信息（因此思想仅占第二位，或不算数）。有些媒介是"热的"，如广播（它把听众排斥在外），另一些是"冷的"，如电视（它需要人们身临其境）。印刷文化是线性的，视觉文化是同步发生的，等等——这些概念并非让人用来进行分析，或者用实证手段加以检验；它们是缓解人们焦虑的祷文，为的是加强人们置身于新交流方式中的舒适感。它们是心灵的蒸汽浴。总之，马歇尔·麦克卢汉在很多方面是在为人类的梦想作广告。

六十年代生成了一种新型文化。可以称之为幻觉文化〔psychedelic culture〕，或者照它的倡导者的主张，叫它"反文化"。它高喊要反对资产阶级价值观和美国传统的生活方式。请听这样的议论："资产阶级贪婪成性，唯利是图；它在性生活方面拘谨无能；在家庭生活方面俗鄙不堪；它在衣着打扮上的千篇一律令人沮丧，它那充满铜臭的生活成规更使人难以忍耐……。"㉗

这种宣言的可笑之处是它滑稽地模仿六十年前青年知识分子的论战口吻和理论姿态，对一系列准则大加践踏。不过，为了让新兴的反文化运动看起来比以前更大胆、更革命，模仿一下也未尝不可。攻击本身就像演一场虚张声势的戏，目的在于强调纯系子虚乌有的所谓"特征"。这样做的原因是，新运动虽然非常偏激，它实际上既不大胆，也不具革命性。说真的，它不过是五十

㉗ 西奥多·罗扎克《反文化的形成》（纽约州花园城：双日锚，一九六九年），第35页。

年代享乐主义扩展的结果，是上层阶级早已实践了的放荡行为的民主化过程。正像六十年代的政治激进主义承接了十年前失败的政治自由主义那样，幻觉文化的极端行为——表现在性行为、裸体狂、变态、吸毒和摇滚乐方面——和反文化延续了五十年代强装作态的享乐主义。

我们现在可以对上述过程作一概括。美国传统价值观的侵蚀发生在两个层面上。在文化和思想领域，自觉组成的青年知识分子团体在本世纪最初十年里首次向拘紧而陈腐的小城镇生活方式发起了短暂的攻击。这场攻击通过H·L·门肯的期刊文章，以及舍伍德·安德森和辛克莱·刘易斯的随笔与小说，延续到二十年代。

然而，一场更为根本的变革正在社会结构中进行。这是经济体系中的动机和报偿方面的变革。镀金时代财阀资产的明显增加，意味着劳动和积累本身不再是目的（虽然它们对于约翰·D·洛克菲勒和安德鲁·卡内基来说仍然至关重要），而是进行消费和炫耀的手段。地位及其象征，而非劳动和上帝的遴选，变成了成就的标志。

这就是人们熟知的新阶段兴起之后的社会历史进程，尽管它记载着一代代军事掠夺者的子孙从坚毅骁勇走向腐化奢糜的经历。这种暴发户阶段可能会疏远社会上的其他阶级，社会变革亦可能在下层阶级的生活中独立发展。但是现代社会的真正革命在二十年代便降临了。当时的大规模生产和高消费开始改造中产阶级的生活。实际上，讲究实惠的享乐主义代替了作为社会现实和中产阶级生活方式的新教伦理观，心理学的幸福说代替了清教精神。但是，资产阶级社会正如它早期的勃兴时代那样，受到了旧道德观念的辩护和推动，它此时已不能轻易地接受变革。它竭力提倡一种追求享乐的生活方式——只消看看二十年代广告术的变化即可得知——却无法为之辩护。这场变革缺乏新的宗教和价值体系来取代旧宗教和旧价值观念，结果出现了脱节现象。

从一个方面来看，这里讨论的事件是人类社会中一种极不寻常的历史性变化。几千年来，经济的作用是供应日常生活的必需品——给养或基本物品。对于上层阶级的种种社团而言，经济曾经是社会地位和节俭生活的基础。但是现在，经济在广大的群众基础上力争适应文化的需要。目前的文化也取得了至高无上的统治地位，它不再作为表达的象征或道德含义，而是作为生活方式来指导一切。

“新资本主义”(二十年代始用此语)在生产(即工作)领域仍然需要新教伦理，但在消费领域却刺激娱乐和游戏的需要。脱节现象因而势必要加剧。城市生活连同它形形色色的消遣方式和多种多样的刺激因素的扩散；因公职增加、社会交往和两性接触的自由化而导致的妇女新作风；通过电影和广播而形成的国民文化等等——所有这一切均有助于消除代表着旧价值体系的社会权威。

“延期补偿”，即对满足欲望的抑制，或许是清教精神最简洁的表述。当然，这种马尔萨斯式的戒律是为了以节俭来维持一个物质贫乏的世界。但美国经济体系声称，它已创造了物质丰裕的奇迹，而物质丰裕的实质是鼓励挥霍，抵制节俭。于是高生活水平，而非为工作而工作的目的，成为变革的火车头。人们赞美富足，不再向悭吝的大自然折腰，这就进而肯定了目前的经济体系。不过，所有这些都与十九世纪新教的神学和社会学基础严重抵触。而这个基础反过来又支撑着美国的价值体系。

在二十年代和五六十年代，由于社会普遍地相信建立在物质丰裕基础上的道德可靠性，上述矛盾遂得以避免。二十年代，美国人急于擢拔自己的文化修养，一度曾为自己作过庸俗的道德辩解（例如，布鲁斯·巴顿曾经断言，耶稣是最大的商人。㉘）五十年代在卢斯报系所属的杂志上，有人以世故的笔调论述提高

㉘ 广告商巴顿是众所周知的BBD&O（巴登、巴顿、德斯坦和奥斯本）事务所的创立者。他的论点载于《无人知晓的人》一书中。此书一九二四年发表后立即成为畅销书。弗里德里克·丁·霍夫曼描述说：“巴顿先生声称从《圣经》里发现了‘真正

生产效率的秘密，以及美国经济体系有助于世界繁荣的“持久革命”式变革。最有说服力的是二十年代创办的《时代》周刊。它与《读者文摘》同时诞生。这两家杂志均作为价值观变革的杠杆（第一家杂志的对象是城市中产阶级，第二家的读者主要是小城镇中下阶级）深入地影响了二十世纪中叶的美国生活方式。亨利·卢斯的天赋——有人说，这位在中国长大的外国佬卢斯颂扬美国本土价值观的热情超出了他所爱的本土文化影响，这是一种社会学的诡辩——是接受美国传统的价值观，即对上帝、工作和成就的信仰，并在世界范围内，以即将出现的都市文明的习用语，把它转变成美国命运（即“美国世纪”）的信条。他在新颖且富表现力的报刊上把明快的节奏与反映新事物的生动语言，同城市生活与享乐主义的步调揉合在一起，藉此完成了上述使命。在这种背景上，卢斯自然而然地创办了自己亲自设计的刊物——《幸福》杂志。（由于耶鲁的新闻界同事布里顿·哈顿的怂恿，他才创办了《时代》周刊；由于《时代》杂志的编辑丹尼尔·朗韦尔和其他人的谋划，他才创办了《生活》杂志。）美国的商业是瓦解小城镇生活、促成美国控制世界经济的直接动力；而以上工作是在新教道德观及其语言的掩盖下完成的。其中存在着明显的过渡性质。在今天，这种语言和意识形态上的明显矛盾——缺乏一致的道德观或哲学理论——就变得益发显而易见了。㉙

公司阶级的让位

一切社会制度若要得到民众最大的支持，必须拥有为全社会

的耶稣’。这个耶稣曾使十二个过去一事无成的无名鼠辈‘联合成’一个有史以来最大的团体组织，因此他堪称商业组织的大师。巴顿断言，他了解并遵从‘现代推销术的每一条原则’。他的预言皆可归入最富魅力的跨时代广告之列。巴顿称耶稣为现代商业奠基人的证据，只需看看耶稣本人说过的话便一目了然：‘汝岂不知吾必得代父行商？’”参见《二十年代》（纽约：海盗出版社，一九五五年），第326页。

㉙ 克里斯托对这一问题做了出色的探讨，参见他的《美德的魅力消失之时》一文，载于《今日资本主义》。

所接受的、行使社会权威的道德正当性。从前支撑资产阶级社会的合法依据在于保护私人财产。对此洛克解释说，由于人们把自己的劳动注入财产，这件事本身即证明它是合理的。不过，二十世纪的“新资本主义”缺乏这样的道义根据。在经济危机时期，它要么求助于传统的价值说教（它与社会现实日渐矛盾），要么在意识形态上陷于无能为力的状态。

正是在这种背景下，人们看到了美国的公司资本主义在对待本世纪某些主要的难题时的软弱无能。我们可从两种不同的角度透视美国的政治（和道德）矛盾。从一种角度看，美国一直存在着农夫和银行家，工人和雇主之间的经济与阶级矛盾，并因此导致功能与利益集团性质的冲突，这在三十年代表现得特别尖锐。顺着另一条社会学的轴线观察，则可发现二十年代以至五十年代的某些政治活动是在“传统”与“现代”相互冲突的大背景下展开的。一边是那些旨在捍卫其传统价值观的乡村小城镇新教主义者，一边是力图改革、促进社会福利的城市自由派人士。冲突的焦点基本不属于经济范畴，而是社会—文化问题。守旧派捍卫原教旨主义的宗教、书刊检查制度，严格的离婚与流产法案；现代派则赞成世俗理性，拥护较自由的人际关系，容忍性行为越轨，等等。这都反映了文化问题的政治侧面。由于文化是对经验的象征性表述和辩护，在此层次上，它属于象征政治学或表现政治学的领域。

美国文化政治学方面最重大的象征性事件是禁酒法令。这也是小城镇和传统势力为了向社会其他阶层强制推行特定的价值观（禁止饮酒）所作的主要（几乎是最后一次）尝试。开始当然是守旧派取得了胜利。在稍微不同的意义上，五十年代的麦卡锡主义象征着某种守旧势力试图以一致爱国、坚决反共为号召，向社会强制推行统一的政治道德观。与之相反，一九七二年发起的麦戈文运动，由于受到“新政治学”影响，代表了现代主义的极端倾向——其中有女权主义者，性观念标新立异者和文化上的激进

派，他们一度曾与黑人和其他少数派团体结为盟军。

奇怪的是，二十年代兴起的丰裕型“新资本主义”，至今未能就这些文化—政治问题形成自己的观点，一如它在过去对待经济—政治矛盾时那样。假定它的品格已经分裂，它自然无法表态。新资本主义的价值观来自因循守旧的过去，它沿用了新教伦理的古老语言。可是它的技术和动力却来自现代主义——那种不断创新、不断增加分期付款购物“需要”的精神。而延期报偿理论的认真实践将会彻底毁灭资本主义本身。

当公司阶级的成员在文化—政治问题上采取某种立场时，他们常常因地域不同而形成派别。中西部或得克萨斯人，以及那些具有小城镇背景的人通常态度比较保守；而东部人或常青藤联校的毕业生基本上持自由派观点。近来区分保守与否的依据不再是地域，而是教育程度与年龄。但派别依旧存在。新资本主义对于改造社会负有根本的责任，它在改造过程中已摧毁了清教精神。但它从未能够成功地发展出一种与变革相适应的新思想体系。它使用的是新教伦理的旧语言——并常常因此陷入窘境。

在这些社会与文化问题上率先反对传统势力的现代主义力量组成了一个成分庞杂的集团军，它包括知识分子、教授、拥护社会福利计划和改革的人（虽然不无矛盾的是，禁酒运动开始时也曾同反对工业主义和城市生活改革者组为联盟），其中还有因政治原因参加进来的代表城市力量的劳工领袖和少数民族的政治家。㉚其主要哲学是自由主义，其中包括对资本主义不平等现象和社会代价的批判。公司经济缺乏自己统一的价值体系，并不得不向失去活力的新教伦理学舌，这一事实意味着自由主义在意识

㉚ 与此类似，在有组织的劳工运动中，劳联和产联的处境也很微妙。他们在经济问题上是自由派或左派，但认为文化激进主义违反了他们的信仰，因而加以反对。这是因为，劳工运动是真正美国的运动，它也受到资本主义秩序的主宰价值观的支配。如萧伯纳所说，工联主义是无产阶级的资本主义，至少在经济秩序扩张与昌盛的时期是这样。

形态领域不会遇到任何挑战。在文化领域和文化—社会问题上——总之，在政治哲学范畴内——公司阶级已经主动让位。值得深思的重要问题是，在过去的几十年里，自由主义作为一种意识形态已经统治了文化领域。

从文化角度看，二十至六十年代的政治是传统与现代的斗争。在六十年代，这一新型文化谴责了美国生活中的资产阶级价值观和传统准则。但是，如上文所尽力表明的那样，资产阶级文化早已泯灭。反文化所体现的不过是政治自由主义和现代主义文化在六十年代前肇始的倾向之继续，它实际上代表着现代主义阵营里的一种分裂现象。因为它试图把有个人自由、极端体验（“刺激”与“亢奋”）和性实验的种种说教推向生活方式的高度。而自由主义者在心理上并不准备走那么远，尽管他们在艺术和想象方面赞同上述宣传。自由主义很难说明其中矛盾的原因。它赞成这些广泛的宽容气氛，却不能有把握地限定宽容的界线。这就是它陷入的困境。自由主义目前在文化和政治领域已经两头碰壁。

自由主义发现自己在试图改造资本主义的战线上——经济领域，也乱了阵脚。美国自由主义的经济理论过去一直植根于发展观念。人们已经忘记，沃尔特·路德、利昂·凯瑟林和其他自由主义者曾在四十年代末和五十年代谴责钢铁公司和美国众多工业部门不愿扩大生产能力。他们还怂恿政府制定增长指标。资本主义在历史上倾向于建立卡特尔组织、实行垄断和限制生产。艾森豪威尔政府在稳定物价和经济发展这两者中选择了后者为政策目标。正是自由主义的经济学家，通过政府劝诱（如工业界最初并不想接受的投资信贷）和政府直接投资的手段，向全社会推行了自觉的计划增长政策。有关潜在的国民生产总值的概念和“缺陷”理论——即一个经济部门充分利用资源所应达到的指标，与实际达到的指标相对照的差额——也是自由派人士引入经济顾问委员会的。发展概念作为一种经济思想已被广泛吸收利用，以致

于（正如我指出的那样）人们再也无法说明它在多大程度上属于自由主义者的创新。

对于贫困之类的社会问题，自由主义者的回答是：经济发展会提供财力增加穷人的收入。[31]经济发展必须资助公众事业的论点，是约翰·肯尼斯·加尔布雷思《丰裕社会》一书的核心命题。然而，自相矛盾的是，正是这种经济发展观念现在正遭受攻击——而且是来自自由派人士的攻击。他们不再认为丰裕是解决社会问题的答案。经济发展造成了环境的破坏、自然资源的滥用，人们对娱乐的盲目追求，以及城市人口稠密等等问题。人们惊奇地发现，现在竟然有人建议把零度增长理论（即约翰·斯图加特·穆勒所谓的“静态”思想）作为政府政策的严肃目标。正如新政治学抛弃了美国政治解决问题的传统实用主义一样，这种理论现在也反对把更新的自由主义经济发展政策视为社会应积极追求的目标。可是，若不把经济发展当作自己的任务，资本主义**存在的理由**究竟又是什么呢？[32]

历史的转折点

回顾历史，可以看到资产阶级社会有双重的根源和命运。一个源头是清教与辉格党资本主义，它不仅注重经济活动，而且强调品格（节制、诚实、以工作为天职）的塑造。另一个源头是世俗的霍布斯学说，它本身是一种激进的个人主义，认为人的欲壑难填。虽然这种个人欲望在政治领域受到君主制的限制，它在经

---

[31] 从技术角度说，这一观点基于帕雷托理想状态下的福利经济学原理——即寻求一种使部分人富裕起来，不会导致其他人贫困的方法。收入的直接再分配在政治上是困难的，尽管人们可以试一试。然而，我们可从新获得或增收的国民收入中拿出大部分资助社会福利项目。这一点，如同奥托·艾克斯坦在《六十年代的经济学》一文（载于《公众利益》第十九期，一九七〇年春季号，第86—97页）中所说，恰恰正是美国国会在肯尼迪政府继续保证经济增长时期所乐意做的事。

[32] 本书第二部将继续讨论这些问题。

济和文化领域却肆意蔓延。这两种冲动力长期难以和睦相处。但这种紧张关系逐渐消失了。如上所述，美国的清教思想已经沦落成为乖戾的小城镇心理，它只讲究所谓的体面。世俗的霍布斯学说养育了现代主义的主要动机——追求无限体验的贪欲。新官僚机构的出现侵蚀了社会自我管理的自由主义观点；在此影响下，把历史看作是开放而进步的辉格党世界观业已寸步难行，尽管它尚未完全垮台。以往支撑所有这些信念的基础都被彻底粉碎了。

六十年代的文化冲动有如与其并行的政治激进主义，在目前多半已经精疲力尽。反文化也被证明是银样腊枪头。它主要是一场青年运动的产物，试图把自由主义者的生活方式加以改造，推出一个现时遂愿、夸耀炫示的世界。结果反文化既未产生什么文化，也没能反掉任何东西。现代主义文化的根基较为深远，它的任务是努力改造想象。但它在风格与形式上的实验，它那种令人震惊的狂热和努力，虽然都曾引起过艺术领域里的轰然爆发，现在却已成为强弩之末。现代派文艺是由文化大众机械地复制出来的。文化大众这一阶层本身不能创造文化，它却能在吸收的过程中传播和改变文化的性质。不过它在吸收时劫夺了艺术本身的强力，而这种强力是进行创造、联系过去所必不可少的。社会目前已陷入众多的烦恼和威胁性问题：例如短缺、匮乏、通货膨胀，以及国内外收入与财富的结构失衡。由于这些原因，文化问题已经相形见绌了。

然而文化问题说到底还是最根本问题。我和欧文·克里斯托在《当代资本主义》的序言中说："人们如果不充分考虑资本主义焦虑的自我意识，便不能理解现代社会已经和正在发生的重大变化。这种自我意识决非仅仅是一种上层建筑领域的观念，它本身就是这个制度最重大、最基本的现实之一。"由于变化涉及到人的意志本质，民众的品格，以及资本主义制度的道德合法性——都是维系社会的主要因素——所以我们说这是至关重要而又根本的变化。

各种文明的兴衰史上都出现过这种引人注目的现象，即在崩溃之前，社会总要经历一个个标志着衰落的特定阶段——此乃天才的阿拉伯思想家伊本·赫勒敦〔Ibn Khaldun〕的历史哲学基础。这些递变的顺序是从朴素到奢侈（柏拉图在《理想国》第二卷里称之为“从健康城市到高烧城市”），从禁欲到享乐。

显而易见，凡是新兴的、上升的的社会力量——不管它是新宗教、新军事力量还是新革命运动——开始时都是严于克己的运动。禁欲苦行主义强调精神价值观，摈弃肉体享受，提倡俭朴和忘我，遵守苛刻而目的明确的纪律。为了完成身外的使命、为了征服自我从而征服他人，就有必要动员心理和肉体的全部力量。正如马克斯·韦伯所述：“在宗教战争中培养起来的纪律，是伊斯兰骑兵和克伦威尔骑兵的常胜之本。同样，为了取悦上帝、获得拯救而生成的自觉的禁欲思想和纪律性，则是导致清教徒特有的那种攫取型道德的原因。”㉝

宗教史上的“上帝的战士”所遵守的纪律，逐渐被引进了军事组织和战争。而清教精神要求人们在职业上、工作和积累财富中坚守世俗的禁欲主义，这在历史上是很奇特的。但清教徒生存的主要目的不是为了聚敛财富。如韦伯所说，清教徒从自己创造的财富中一无所得，只不过为了证明自己得到了拯救。㉞正是这种疯狂的努力造就了后来的工业文明。

对清教徒来说，“最紧迫的任务”是要杜绝自发的、受冲动支配的行为，要使生活中的言行举止有条不紊。如今，禁欲主义主要存在于革命运动和革命政权之中。心理学和社会学意义上的禁欲主义，可在共产主义的中国、或阿尔及利亚、利比亚这种将革命情感与古兰经教育融合为一的国家里找到。

㉝ 韦伯，《宗教社会学》，阿弗雷姆·菲斯肖夫译；（波士顿：灯塔出版社。一九六三年，第203页。

㉞ 韦伯，《新教伦理》，第71页。

从赫勒敦反映十四世纪柏柏尔与阿拉伯文明兴衰的规律图示中，可以看到他们从游牧、定居直到享乐生活的一系列变化，社会从此只需经历三代便会完全衰败。享乐主义的生活缺乏意志和刚毅精神。更重要的是，大家争相奢侈，失掉了与他人同甘共苦和自我牺牲的能力。赫勒敦说，接着失去的是“阿萨比亚”〔asabiyah〕，即使人们觉得彼此亲如手足的团结感，或是那种“互相友爱、直至愿为他人而战、而死的集体情感”。㉟

“阿萨比亚”的基础不仅是同生死共患难的意识——使一群战士和地下革命干部团结在一起的因素——而且带有某种道义上的意图，它为社会提供道义上的辩护。美国最初由一种未曾明言的契约结为整体，即认为美洲是展示上帝宏图的大陆，它也是支持杰斐逊自然神论的基本信念。当这种信念消失时，凝聚社会为一统便靠了一种独特的政治体制，一种开放、适用、平均而民主的制度。这一制度容纳了众多的自愿加入者，它尊重体现在宪法里的法律原则，并遵从最高法院的决定。但这一制度的容纳能力之所以成为可能，主要是因为经济不断发展，物质财富持续增长，缓解了社会压力。如今经济出了麻烦，政治体系也遇到了前所未有的种种争端。政治体系是否能够负担这些挤压成堆的争端就是一个难题——这也是我的结论部分《公众家庭》的中心命题。这些问题的解决部分将依赖“技术”经济的发展，同时也将依赖世界体系的稳定性。但其中最深奥、最棘手的难题，是如何在个人动机和民族道德意图中表现出社会的合法性。也正是在这个问题上，文化矛盾——品格结构的不一致和各种领域的脱节——变成了难题的关键。

文化和道德素质方面的变革——想象与生活方式的融合——并不负有“社会设计”或政治控制的义务。它们起源于社会的价

㉟ 伊本·赫勒敦：《摩加狄玛：历史序论》，弗兰茨·罗森塔尔译，（纽约：伟人祠书社，一九五八年）。最重要的部分是第一卷，第二章；上面的引文见第313页。

值和道德传统，这些传统是不能以观念来人为地加以“设计”的。它的原始源泉是支撑社会的宗教观念；它较为直接的来源是产生于工作领域的报偿制度和动机习惯（及其合法性）。

如我所述，美国资本主义已经失去了它传统的合法性，这一合法性原来建立在视工作为神圣事业的新教观念上，并依赖从中滋生出来的一种道德化报偿体系。现在，这一切已为鼓励人们讲求物质享受与奢侈的享乐主义所取代。尽管目前的社会提倡容忍和自由放任，它却不承认自己同历史上的“荒淫制度”的类似性质。文化（在严肃的领域）已被颠覆资产阶级生活的现代主义原则所支配，而中产阶级的生活方式已被享乐主义所支配，享乐主义又摧毁了作为社会道德基础的新教伦理。严肃艺术家所培育的一种模式——现代主义，“文化大众”所表现的种种乏味形式的制度化，以及市场体系所促成的生活方式——享乐主义，这三者的相互影响构成了资本主义的文化矛盾。现代主义大势已去，不再具有任何威胁。享乐主义也步其后尘，嘲弄人世。然而，社会秩序既缺乏作为生命力之象征性表现的文化，又缺乏作为动机或聚合力量的道德因素，那么，靠什么才能够把社会粘结为一体呢？

上述矛盾与来自现代社会本质的一个更为普遍的问题相关。工业社会的特有品格有赖于经济与节俭原则：即追求效率、讲究低成本、高利润、最优选择和功能合理性。然而，就是这种品格与西方世界领先的文化潮流发生了冲突，因为现代主义文化强调反认知和反智模式，它们都渴望回到表现最初的本能。一方强调功能理性，专家决策，奖勤罚懒；另一方强调天启情绪和反理性行为方式。正是这种脱节现象构成了西方所有资产阶级社会的历史性文化危机。这种文化矛盾将作为关系到社会存亡的最重大分歧长期存在下去。

第二章： 文化言路的断裂

在前一章里，我试图表明：文化和社会结构之间的断裂造成了全面的紧张，不仅个人，就连社会也发现难以应付。然而，还有一个中心课题：即现代社会中文化本身的聚合力，以及文化（而不是宗教）能否在日常生活中提供一套全面的、或超验的终极意义，甚至满足之情的问题。

文化聚合力的问题是由华兹华斯提出来的，他在《抒情歌谣集》序言（一八〇〇年）中悲叹："对非常事件的渴望"、交流的迅速扩展，以及因生活步调加快所引起的对"狂暴刺激"的追求，造成的结果就是"莎士比亚和密尔顿的作品无人问津，取而代之的则是狂暴小说、病态而又愚蠢的德国悲剧以及像洪水一样泛滥的无聊夸张的诗体故事……"大约一百五十年以后，T. S. 艾略特在思考这个问题时指出，文化的含义实际已视其是与全社会相关、还是与某一集团或阶级相关而有所不同。他的结论是："当一个社会朝着功能合成和内别分解方向发展时，我们就可以指望几种文化层次的出现。一言以蔽之，阶级或集团的文化将会露头。"①

这两种发展在当代都加剧了，而且都被看成文化的重大社会学问题——尽管它们引人注目地被卓越的文学家表现了出来。俗鄙的盛行大有淹没严肃文化之势；畅言无忌的亚文化群已经向社会各重要阶层提供了种种自我中心模式（请看最近几年的青年文

① 见威廉·华兹华斯：《诗歌、序言选集》（波士顿，Houghton Mifflin，一九六五年版），449页；T. S. 艾略特：《关于文化定义的札记》（伦敦，Faber and Faber，一九四八年版），25页。

化）。

然而，我认为，潜在的问题与其说是这些公开的社会学发展，不如说是言路〔discourse〕本身——语言，以及表达某种经验的语言能力——的断裂。正是言路断裂给文化带来了当前的涣散性。这在很大程度上是由于“现代性”这个术语和它所表现的意思的含混造成的。更多的则是因为各种文化风格潜在的布局结构的瓦解而引起的。从根本上说，存在着这样一种事实——或者，我该说我的论据是——自文艺复兴以来一直以特殊“理性”方式组织了空间和时间知觉的那种统一宇宙论已被粉碎。造成这一后果的原因是美学意识的分崩离析，以及艺术家与审美经验与观众二者之间的关系已发生根本改变（我称之为距离的消蚀）。结果，现代性本身就在文化中产生了一种涣散力。

在意识的前沿，有一种扩散到整个文化中的普遍的迷向感（此乃现代主义危机的一种源泉）。这是因为缺乏一种能将个人与超验观念——研究原始起因的哲学或终极事物的末世学——充分联系起来的语言所造成的。以往充斥于我们理解方式中的宗教术语已经破烂不堪了。浸透我们诗歌和修辞手法的象征（试把《钦定本圣经》和《新英语圣经》做一比较）已经软弱无力了。我们时代感情语言的贫乏反映了一种没有连祷、没有仪式的生活的贫困。

在某种意义上说，这并不新鲜。人似乎一直有那种翻来覆去的失落感或绝于世外的感觉——称之为异化、孤独或存在的绝望——在基督教感应性中有那种人跟上帝分离的悲痛主题。席勒的美学人本主义发出了这样的哀叹：在古希腊“群生动物竞相完善个体发育的环境”里，人是一个完美的整体。但完美境界已经让位于功能的分化，结果造成了直觉与思辨两种心理的脱离和感应性的分裂。在黑格尔的世界里，有一种世界运动的壮阔戏剧场面：世界从一种先于存在的原始和谐开始，通过自然与历史、思

想和经验、人同精神的二元分裂，而在哲学的“实现”中走向“绝对”的重新统一。马克思用一种更加自然主义的眼光看问题。他认为造成工作中普遍异化的原因是劳动分工（脑力和体力，城市与乡村），以及这样一个特定事实：在商品交换社会里，人在他的劳动中被“具体化”〔reified〕，这样一来他的个性便融化到他的功能中去了。

当代经验在尽力明确地表达自己的迷向时，从上述所有方面汲取了思辨的和哲学的反思。不过它有时候却走过了头，因为一味冥想“人类处境”只会模糊现代的特色以及具体表现某些较大真理的独特方式。然而，经验的形式随时间和地点的不同发生着巨大的变化。卢西恩·费布沃尔曾经指出，拉伯雷时代没有什么视觉〔visual〕意识。听觉似乎优先于视觉，并且显得更为重要。这种优越性反映在当时的散文和诗歌的意象中。马塞尔·格拉内则曾力图表明数（不是量）、空间和时间这些特殊概念是怎样在中国古典政治哲学和古典艺术的系统表述中起到一种独特的作用。

然而，现代社会科学却有避开这种分析形式的倾向。它研究的是正规的组织或社会进程（如工业化），却难得处理种种矛盾的经验方式本身，即那些在社会结构和文化之间进行调解的方式。下述看法不外乎是一种社会学的分析考察。它试图说明社会观念往往是怎样无意识地由矛盾的经验方式形成，而一种不协调的文化又是怎样表现一个时代的根本困惑的。

感觉革命

我们的技术文明不仅是一场生产（含通讯联络）革命，而且是一场感觉的革命。这种文明的特色——称之为“大众社会”或者“工业社会”——可以通过很多方式来理解。我倒愿意从如下几个方面（并非包罗无遗地）来加以说明：数、相互影响、自我

意识、未来的定向。实际上，我们接触世界的方式就是由这些因素来决定的。

数。一七八九年，乔治·华盛顿就任合众国第一任总统时（宪法刚刚被通过），美国社会还不足四百万人，其中七十五万是黑人。城市居民微不足道。当时的首都纽约只有三万三千人。总共有二十万人居住在当时定为“城区”的地带，即每平方公里居民超过二千五百人的地方。人口的年龄很轻，中线年龄是十六岁，只有八十万男子超过这一年龄。

由于美国是个小国，政界名流彼此认识，就像寥寥几家名门望族相互了解一样。然而对于大多数人来说，由于居住在彼此隔绝的居民点上，或者生活在人烟稀少的地带，生活却是千差万别。人们很少长途旅行。远方来客十分罕见。新闻不外乎是地方上的流言。屈指可数的几家报纸只集中刊登本教区的事务。老百姓心目中的世界和世界政治的形象极其狭隘。

今天，美国人口已大大超过二亿一千万，其中一亿四千万以上的人居住在大都市地区（也就是说，每个县至少有一个有五万居民的城市）。住在农村的还不到一千万人。中线年龄大约为三十岁，超过十七岁的有一亿四千万。很少有人在与世隔绝的地方生活和工作。即便那些在农庄上工作的人，也通过大众传播媒介和大众文化同全国社会联系起来。

我们今天理解世界的方式跟一七八九年相对照有两个方面非常注目：我们每个人认识的人的数目和我们每个人知道的人的数目上的差异。在工作中，在学校里，在左邻右舍，在本行业，在社交界，一个人今天所认识的人照实说也有几百，如果不是成千上万的话；随着大众传播媒介的扩大——随着政治的膨胀、娱乐明星和社会名流的猛增——每个人所知道的人的数目急剧增大。总而言之，我们每个人邂逅的人数，以及我们必须掌握的姓名、事件和知识的范围——这就是今天我们面临的已知世界有目共睹的事实。

相互影响。然而，“大众社会”并不单单是由数构成的。沙皇俄国和中华帝国就是幅员辽阔人口众多的社会。然而，这两个国家的社会基本是网状隔离的，每个村庄大致上概括了其他村庄的特点。法国社会学家杜尔凯姆在他的《劳动分工》中为我们提供了认识大众社会特征的线索。每当隔离状态消失，人们相互影响，并随之产生了竞争（它并非仅仅导致冲突），由此形成更加复杂的劳动分工和互相依存的关系，以及深刻的结构差别。此时，新的社会形式便应运而生了。

所以，当代社会的特征不仅仅表现在它的大小和数目上，而且表现在已经增大的相互影响——既是身体上的（反映在旅游、庞大工作单位和居住密度方面），又是心理上的（通过大众传播媒介）——这种相互影响把我们同如此众多的人既直接又象征地联系在一起。增大的相互影响不仅导致了社会差别，而且作为一种经验方式也导致了心理差别——它造成对变化和新奇的渴望，促进了对轰动的追求，导致了文化的融合，凡此种种都十分突出地表明了现代生活的节奏。

自我意识。对于“你是谁？”这个典型的身份问题，一个墨守传统的人通常回答说，“我是我父亲的儿子”。② 今天的人则说，“我就是我，我是自己的产物，在选择和行动的过程中我创造自己。”这种身份变化是我们自身的现代性的标记。对我们来说，已经成为认识和身份源泉的是经验，而不是传统、权威和天启神谕。甚至也不是理性。经验是自我意识——个人同其他人相形有别——的巨大源泉。

一个人把自己的经验当作检验真理的标准，他便寻求那些与他有共同经验的人，以便发现共同的意义。在这种情况下，一代

---

② 当然，人们是从传统的俄国式源于父名的姓来看这一点的，或按通常的阿拉伯命名方式，如：阿里·本·艾哈默德（即“艾哈默德之子阿里”——译者），或从古英语姓名的遗迹中看到这一点，如 John／son （约翰生，即“约翰 之子”——译者），Thom／son（汤姆生，即“汤姆之子”——译者），等等。

又一代人崛起，代序感便成了现代身份的焦点。③不过这种变化也是一种“身份危机”的源泉。

现实观念，从社会学上讲，是一个相当简单的观念。现实是“重要的别人”做出的一种确认。从传统上讲，犹太男子的成人礼就是犹太社区做出的一种确认，是用一种仪式行动标明一种新的地位（接受了对契约所负的责任）。从学校毕业也是对一种新作用和新地位的确认。一个人受到别人的确认时，就必须要有某种承认的标志。

当具有确认权威的“别人”对于那些在社会上寻求立足之地的人眼里失去意义时，现实也就崩溃了。我们时代关于现实的社会学问题——从社会地位和身份出发——之所以产生，是因为个人已经离开了旧的依托，不再走代代相传的老路，而且不断地面临着选择的问题（选择事业、生活方式、朋友或政治代表等等的能力，对于人民大众来说，是社会历史上的一种新事物），再也找不到权威性的标准和批评家来指引他们了。原来根据家庭和阶级确认人的地位的做法，一旦改变成为代序列确认“结构”，这就给身份判断造成了新的紧张局面。

时间定向。我们的社会已经全面地转向以“未来定向”〔future-oriented〕：一个政府必须计划未来的发展；一个公司必须盘算未来的需要（资本来源、市场和产品变化等等）；个人必须从事业的角度考虑问题。事实上，社会不再以自生的方式前进了；它为某些特定的目的而被动员起来。

---

③ 在传统的西方社会里，或者在当代社会的早期，社会阶级通常是身份的主要来源。社会阶级的兴亡，诚如熊彼特所注意到的那样，也就是家族的兴亡。早先追求社会地位和社会权力时，人们力图随着自己的阶级一齐崛起，或者随着提高社会地位的灵活性增大，设法摆脱自己的阶级而飞黄腾达，（参看斯汤达的《外省来的年轻人》）。社会阶级今天仍然是身份的一个潜在塑造者。然而随着教育作为达到社会“地位”的主要渠道而兴起，社会阶级的重要性降低了。不仅在文学界（在这一领域，代沟是历史悠久的现象），而且在政治领域，代与代的差别起着举足轻重的作用。在移民世界（美国一直是移民世界中的一块国土），代序列已成为知识分子判断心理身份的主要依据。

今天，最大的压力都转嫁给年轻人了。小小年纪，他就受到做出坚定抉择的压力：上学时要考取好分数，要进名牌大学，要选择一个职业。在各个阶段他都要被鉴定评级。这种鉴定现在成了一张他终生都要携带的身份证。在过渡时期（即升学指导、就业咨询）未能向青年提供合适的出路，即会导致明显的紧张，并促成他们脱离现行体制的选择。在这一方面，五十年代的“垮掉派”风尚就跟早期产业工人离开农场后又套上机器的枷锁时的行为相近。在两起事例中，人们都发现有野性的爆发（工业革命初期捣毁机器的行为也许可以同大学和中学的退学率来相提并论），有田园牧歌式的浪漫（这在垮掉派身上成了贫民窟浪漫）和形式类似的无组织的阶级斗争。

这种根据社会和个人规划对于未来的新的强调——以及由于那种强调所承担的新压力而产生的对这一强调的反抗——是我们在美国社会中经验的一个新范畴。

上述四种因素形成了个人对世界产生反应的方式。其中有两种，即数目和相互影响是社会环境的特点。这些特点无意识地构成了我们的反应，这就像报纸头版铅字的整体和型号的均衡有助于以明确的关联指导我们的视线一样。这些特点主要造成了现代感应性中**直接、冲击、轰动与同步**的显著地位。这些节奏也有助于形成绘画、音乐和文学的技巧形式。而自我意识（或“经验崇拜”）的出现，以及一个流动性的社会的种种压力（尤其在社会途径不足以处理革新和适应之类问题的地方），已经导致了对于社会更加公开和自觉的思想反应方式——反叛、异化、退隐、冷漠，或顺从——这一切都格外清晰地蚀刻在文化的表面上。这样，其他两种因素，即自我意识和流动的时间本身，就成了经验方式。

文化的分裂

上述经验方式（加上工业社会某些更正规的方面，主要是功能专门化和新的“智力技术”的需求）不仅反映到社会结构和文化之间的断裂上，而且也反映到认识表现和感情表现之间的断裂上。

为便于说明，我挑出三个发生了断裂的领域：（1）角色和人的断裂；（2）功能专门化，或角色与象征表现之间的断裂；（3）词汇从隐喻向数学的转变。

角色和人的断裂

在当代社会学界，如同在整个知识界一样，一直有这样一种争论：现代社会是一个日益非人格化的社会，还是一个日益自由的社会。奇怪的是，这两种针锋相对的观点为知识界的有关人士所同时持有。他们却不大用力去协调一致，甚至不想建立一种进行辩论的良好关系。

从理论上讲，这两种对立的立场（如现代社会学所反映）的根源可以追溯到马克斯·韦伯和埃米尔·杜尔凯姆。在韦伯来看，社会的动向就是日益增长的官僚化（或功能理性）的动向。在这种情况下，较高的功能专门化就意味着个人日益脱离他对自己所参与的事业的控制。按照这种观点，由于受到效益定额、可预测性以及专门化的制约，人成了“这台官僚机器隆隆运转程序”的附属品。

杜尔凯姆却持有一种相反的观点。按照他把社会变革分成两类的看法，从“机械团结”到“有机团结”的转化就是一种从同一性向多相性、从一致性向多样性的运动。第一种类型的社会没有什么劳动分工；它的集体精神很强，对违反规章制度的行为用惩罚手段处治。第二种类型的社会却具有以下特点：复杂的劳动

分工，神圣因素与世俗因素分离，更大的职业选择范围，以及根据人对其职业的忠诚（而非对其教区的归顺）来判断他的身份。杜尔凯姆由于具有十九世纪进化信仰的某些因素（虽然不是亨利·梅因或赫伯特·斯宾塞的直线发展论），他认为社会发展过程本身具有内在的"进步性"，尽管它造成了种种新问题。（在某种意义上说，韦伯强调的是合理化，杜尔凯姆强调的则是理性。）

这种分歧在当代社会学和一般知识界仍在继续。那些坚持马克思主义或存在主义立场的人指出了现代官僚生活中固有的非人格化：参看马尔库塞、弗洛姆、蒂利奇。另一些人，诸如塔尔科特·帕森斯或爱德华·希尔斯，则侧重于现代社会怎样允许更广泛的选择——重视成就，追求职业能力的提高，以及充分的个人主义。

一个人怎样从这种辩论的夹缝里挤过去呢？正如威廉·詹姆斯说过的那样，每当你遇到一种矛盾时，应对它加以区别。因为人们往往用相同的话指两种截然不同的事物。说起来有点怪，两种理论都不错，主要是因为每个理论讲的是一个不同的方面。如果把角色和人加以区分，人们或许会看到这两种理论是怎样各自绕过对方的。

我认为显而易见的是（按照韦伯的观点），现代社会强行促成了一种狭隘的角色专门化。一度曾以家庭为中心的广阔的生活范围（也就是工作、娱乐、教育、福利、健康），日益被一些专门机构（企业、学校、工会、社交俱乐部、国家）分别占领了。角色的限定（我们戴的许多顶不同的帽子）变得更加明确，在关键的工作领域，任务与角色业已高度专门化。而在十九世纪，人们是依据各自的信仰〔mythos〕确立身份的。（《职业名称词典》在分析就业机会时列出了两万多种不同的专门工作。我们甚至在智力工作中也看到类似现象。《全国科学专门人才录》在编列本国的知识人才表格时，引述了大约九百多个科学门类）。

在组织内部，等级制度的形成、工作的专门化、详细明确的分工、定额制度、依序提升之类的规定加强了自我分裂的意识，因为上述规定都是针对角色而言的。同时十分明显的是，作为一个人，现在选择的范围和种类要比以往宽松得多。不同种类的工作和职业比比皆是。人们可以到很多不同的地方去旅游，在千差万别的城市里居住。在消费领域里（此处连文化也作为一种消费形式），存在着更为宽广的、为创造个人或独有的生活方式的天地。凡此种种，都概括在“社会流动性”〔social mobility〕这一很有特色的现代术语中了。

现代生活创造了一种角色和人的分歧。这对于生性较为敏感的个人来说，就成了一种紧张的压迫感。④

功能专门化：角色与象征表现之间的断裂

科学有一个特征。它同几乎所有有组织的人类活动一样，在每一个知识领域内经历着日益增长的割裂、分化和专门化（一分再分，专门化程度越来越细）。自然哲学是十七世纪的一个包罗万象的术语，后来分成物理学、化学、植物学、动物学等自然科学。十九世纪的思辨哲学产生了社会学、心理学、数理逻辑、符号逻辑、分析哲学等等。在今天的任何一个领域，新问题都会造成更进一步的专门化：化学曾经被分成分析化学、有机化学、无机化学和物理化学，最近在一种报表上又细分为碳水化合物化学、留类化合物化学、核化学、石油化学和固体化学。

人们不仅在知识领域看到这一进程，而且在组织的特性中也见到它，因为新问题导致了处理新问题的新功能和新的专门化。

---

④ 这种角色和人的区别跟职位和人的区别略有不同。任何社会，为了加强权威性，都要强调级别和持有不同级别的人之间的差异（在军队里最突出不过了）。人们服从的是级别，不是人。人们尊敬的是职位（例如法官），不一定尊敬他本人。然而一个角色是一个人日常活动的一个侧面。它不是一套正式规定的责任（如级别与职称），而是一套由社会习俗所规定的约定俗成的行为模式。

这样，一个商行过去只需有一个职能走向十分单一的组织。现在却发现自己被协调十来个主要功能的问题弄得晕头转向，诸如研究、销售、广告、质量控制、人事、公共关系、设计、财会、生产，且别提每个功能内部几十个更细的专业分工了（如此推来，譬如说人事就包括劳工关系、内部交流、工作培训、工厂保险、安全保卫、时间记录、福利和医疗保健等等）。人们发现在每一个正规组织中都有类似的分工，不管它是一个商行、一所大学、一家医院还是一个政府机关。

这一切的含义就是说：高度专门化——不论在知识领域内还是组织机构里——不可避免地在文化与社会结构之间制造了一种几乎无法忍受的紧张局面。事实上，甚至人们表达特指的文化也相当困难了，因为专门化不但创造了“亚文化群”或私人世界——人类学意义上的——而且这一过程反过来往往创造出向“公众”文化广为渗透的专用符号与象征（在此问题上，爵士乐歌手的例子最能表明实质）。

今天，文化即便有可能，本身也很难反映人们赖以生活的社会。社会关系的结构是那样错综复杂，分化演变；经验又是如此独特而繁乱，或者不可思议，让人很难找到把一种经验与另一种经验关联起来的共同象征。

十九世纪人们表达的“工具”是小说。自相矛盾的是，小说的功能却是转述事实。当社会各阶级在十九世纪的风俗道德喜剧中彼此对垒时，人们满怀着好奇注意各个阶级是如何生活，个人如何爬上社会的阶梯，学会或未能学会新阶级的风尚。人们对工作的性质同样有很大兴趣。

如今已经四分五裂的社会结构使一个小说家——甚至一个社会学家——很难摸清工作世界的性质。这样一来，小说就像社会批评一样，倾向于描写消费类型，或以异化与官僚化为主题来反映作家对蜂窝一样错综复杂的社会结构的反感，却很少描写工作经验。（在约瑟夫·海勒最近的一部小说《出了毛病》中，背景

就是工作，然而我们从未发现主人公做的是什么工作，公司又制的是什么产品。小说只是一篇关于自我的冗长的独白。）

在社会经验无法再概括成文化的情况下，文化本身也就变成私有的了。个人的艺术要么讲求专门技巧，要么玄妙莫测。世纪之交时，批评家的职能是协调正在绘画和音乐中进行的创造性新实验，并力图发现一种共同的美学来解释这些实验。今天，没有一个批评家能把音乐比作绘画或把绘画比作音乐——而这也未必能怪批评家。甚至艺术也变得像高技术一样：文学中的新批评在小说大师们追求技巧革新的情况下应运而生；对表面和空间予以新的强调的抽象表现派绘画也表现出自己的复杂意向。

在鉴赏“现代”作品（既有文学又有绘画）时真正的困难被这样一种事实掩盖了：现代作品通过它们的普及者和模仿者变得非常时髦。对于消费文化来说，现代艺术好比流通货币。今天唯一真正的先锋派运动存在于音乐界。可音乐的现代趋势是由于新电子音乐、韦勃恩后音调以及序列音乐的新数学才得以维持。它如此讲究技巧，就连批评家也难以把它引荐给其他艺术，更别说一般听众了。

流行艺术的兴起，音乐中偶然成份的引进，把“破烂”当美学来欣赏，熔绘画、雕塑（姿态）、音乐、舞蹈于一炉的“哈普宁艺术”的风行——都反映了对艺术中追求专门技巧和神秘色彩的反动。这些倾向不仅代表了一种振聋发聩的手段，而且还摆出了一副威胁传统（还有正规）体裁概念的新架势。如果约翰·杜威能说“艺术就是经验”，那么这些实践者就会说：一切经验都是艺术。其实，他们硬要把一切艺术融为一体，从而来否定专门化。他们的作法就是一笔勾销各种艺术之间的所有界限，一笔勾销艺术与经验之间的所有界线。

语汇的断裂：从隐喻到数学

现实总是推论上的（谁见过风俗来着？）。所以我们便利用概

念来描述现实。在文化史上，这种或那种类型的经验总是作为概念的来源而居统治地位。正是语言的变化——抽象思维的扩大——加剧了我们经验的断裂。

在原始的世界观中——以及在禅宗佛教之类深奥微妙的原始文化形态中——世界是直接而具体地表现出来的。希腊的宇宙起源说给了我们最基本的抽象词汇。苏格拉底前的哲学引进了隐喻；柏拉图以蒂迈欧的观念引进了象征；亚理士多德引进了类比观念。（我们传统的思维方式把这三种都征用了。意象能看得见、听得清、摸得着。然而在“描绘”世界时，它采用隐喻、象征或类比的手法。）

来自基督教思想的神学语言渗透了象征——十字架、弥赛亚、主显节、圣餐礼——而且这种语言强调神秘和人格：慈悲、魅力、良机〔kairos〕、激情、痛苦或仪式。神学信仰的破灭和科学世界观的兴起导致了对物理学和其它自然科学的推崇。这样，十八、十九世纪便产生了一种机械的宇宙论——世界的形象成了一台机器，或一台天体钟。这种井然有序的世界在两种形象中达到了登峰造极的地步：一是拉普拉斯的《天体力学》中的美与精确（在这部著作里，宇宙具有一颗宝石的功能）。另一形象即“存在的巨链”观念，它认为生存的巨链中万物生灵都联成了完美的一体。用亚力山大·蒲柏的话：

> 存在的巨链啊！你从上帝那里开始，造就出太空，天使与人，以及鸟、兽、鱼、虫，还有肉眼看不见、望远镜达不到的；从无限直到你身边……

分析的语言，曾经是从神学那里借用来的，现在却是从早期的自然科学那里生搬硬套来的。（如同怀特海所说，诗被科学撵出真实世界，便求助于含混来作它的表现形式。而当代存在主义神学竟在反论中找到了自己的表现形式。）在社会科学中，基本术语是力、运动、能量、动力（尽管这些术语在物理学里都有特指，它们在社会分析中却很少有使用上的专一性）。然而，随着

自然科学的进步，社会科学把新的生物学类比加到来自物理学的隐喻上：进化、成长、有机结构和功能，而这些术语直到前不久还是社会学的语言。

不过，即便在十九世纪，社会科学已经竭力在寻找一种自己的语言——“经济人”，“心理人”，“资本主义”等等——这就导致了一种概念实在主义，或怀特海所谓的“误用具体的谬误”。寻求“一种自己的语言”以避开具体化的陷阱，这导致了（如同塔尔科特·帕森斯的《社会行动结构》一书中所阐述的那样）“分析的抽象”。举例来说，社会学的理论建设因而变成了一个高度演绎的体系，它只从几句基本箴言或真正的分析概念中引伸出来——帕森斯制作的行为模式图表中所谓规范变项就是一例。在这种图式中，经验主义的参照对象不再代表具体的实体——个人与社会，等等。

然而在更加笼统的知识领域内，今天的智性语言的主要类型是数学语言。尤其在我们新的“智力技术”（线性规划、决策理论、模拟）范畴内，我们有了变项、参数、模型、随机过程、计算法、探试法、极小化极大，以及其它被社会科学正在采用的“新”语言。然而在这里大有影响的数学类型并不是古典力学的确定演算，而是一种概率演算。生活就是一种“游戏”——一场与自然的游戏，一场人与人的游戏——而一个人奉行的就是冒最大风险得最大报酬、担最小风险得最小报酬的理性策略，或用实用优先理论中最漂亮的一个术语来说：是根据“懊悔准则”提供报酬。

然而，这一切都导致了一种悖论：现代词汇是纯理性的，涉及的对象不外乎是完备的数学公式。在现代宇宙论里（如在物理学中，以及目前的其它各门科学中），图没有了，词不见了，剩下的仅仅是——且不说雅致、即便存在着雅致也是形式创新的雅致——抽象的公式。在这些公式下面，没有我们从前所知道的永恒的、普遍的、一成不变的、清晰可见的自然法则。公式的背后

是不确定性和时空序列的瓦解。⑤

这样，我们的语汇促进了一种抽象的（如果不是神秘的话）世界概念的出现。而这正是日常事实和经验的世界与概念和物质的世界之间的临近最后的断裂。

距离的消蚀

我们长期地倾向于认为，文化是以某种方式纠结在一起，而这种纠结方式便被称为它的风格。比起大多数文化来，宗教文化具有更大的统一性，因为这种文化的一切因素都被指向某种共同的目标：强调神秘性，制造敬畏感，激励人奋发向上，劝勉人超越凡俗。这种统一，由于受到情绪上的强调，就像一根线穿过它的建筑、它的音乐、它的绘画、它的文学——表现在教堂塔尖、礼拜仪式、祈祷、空间形象表现和圣经经文中。各种世俗文化难得有这种自觉的设计。不过它们也有一种共同的风格，用节奏和情绪表现出来。譬如说，我们常谈到巴罗克、洛可可或风格主义这样一些风格。而这些风格都被转化为技巧，而技巧是对文明中潜在因素的反应；这些风格是被觉察出来的，而不是常常有意识地被表现出来的。那些因素渗透于一种文化的各个方面，即便它们用不同的方式表现也罢。当代批评家通常把高级文化（或严肃文化）同大众文化（娱乐文化）加以对比，并且把后者看成对前者的一种逆反或变性。然而二者都被认为是一种共同文化的组成部分，而且它们必须用某种方式表现共同的潜在的节奏或情绪。

然而，把各种文化用这种方式加以考虑也许有自欺欺人之

---

⑤ 按照我的理解，粒子物理学的世界本身已经返回到隐喻上去了——诸如“八重法”，“迷人的夸克”——这些飘忽不定的玄论甚至让专家也感到莫名其妙。物理学的历史一直就是对物质的终极单位的追索；然而，到头来，也许证明没有那种实体，而只有一套随着观察者的位置而变动、或随着粒子本身的衰变率不同而变动的关系功能。所以，我们则可以像阿那克西曼德所做的那样，仅仅终止于“无限”，而不是有限。

嫌，如果我们假设在任何一个时代都有某种用独一无二的方式限定那个“世界”的全盘原则的话。黑格尔谈论希腊世界、罗马世界或基督教文明的方式就是一例。我们且不谈按照单个的统一主题去思考过去的文化是否有益这样一个历史性问题——我们几乎非这样做不可，因为这已经变成了我们语言表达的既定事实。然而，人们能不能找到一条能说明现代性的原则——而不是可望而不可及地追索那难以捉摸的原则本身？我看未必能，所以我要提出四个论据来支持我的论点。

文化经验的多样性

大众社会的最触目的方面就是：尽管它把广大群众合并到社会里来，但又创造了更加纷繁多变的局面和一种对经验的剧烈渴求，因为世界越来越多的方面——地理的、政治的和文化的——进入了普通男女的眼帘。这种眼界的扩大、这种艺术的融合、这种对新事物的追求，不论把它看作是探索之途，还是作为一种想出人头地的势利的努力，它本身就在创造一种新风格，创造一种现代性。

这一问题的中心就是文化概念的含义。当人们谈到“古典文化”或“天主教文化”（几乎以一种讨论细菌文化的意味来列举种系繁殖的一些特征）人们想到的就是一套历代相传的信仰、传统、仪式和命令。这套东西在自己的历史进程中已经取得了具有一种同类风格的品格。然而，现代性显而易见是同作为过去了的过去的决裂，同时又把过去弹射进现在。德·托克维尔说贵族政体把从国王到农民的全体社会成员联成一条锁链；民主政体却打碎了这条锁链，把每一个环节都拆开。托克维尔又说，结果民主“使每个人都数典忘祖了”——这对惠特曼这样的人是一种有吸引力的观念，惠特曼声称：“敌人”就是“文化”这个字眼，是一种“散发着王子宠爱气味……并完全建立在种姓观念上的”文学。在托克维尔看来，现代性的典型面貌无非是这样：“时间的

纬线每时每刻都在断裂，世代的规迹随时随地都被抹去。”

现代性被定义成为“新事物的传统”。在这种条件下，甚至连一个先锋派也不可能出现。因为先锋派按其性质来说，就是对某种特定的传统的摒弃。典型的先锋派战术是制造丑闻〔scandal〕。在现代文化中，当众献丑战术已经被当作又一个耸人听闻的手段加以热烈追求。现代性用迅速接受的办法来阉割先锋派，就像它同样安之若素地把西方的过去、拜占庭的过去、东方的过去（还有现在）的种种因素接受到它的文化大杂烩中一样。旧的文化概念是以连续性为根据的，现代文化的概念则建立在多变性的基础之上；旧的文化概念推崇传统，当代的理想却是兼收并蓄。

一百余年前，英美谈吐高雅的世界谈论的不外乎是古典作家、拉丁诗人、希腊和文艺复兴时期的艺术、法国哲学（伏尔泰和卢梭）还有一些德国文学，大多数是通过卡莱尔的翻译介绍过来的。⑥今天，从地理上讲，世界的界限已经打破了。不仅在文学、绘画、雕塑、音乐这些传统框架之外的艺术的范围，就是这些框架之内的艺术范围也几乎是无边无际的。事态的发展不仅仅限于艺术市场的国际化（其结果是波兰画家在巴黎举行画展，美国绘画被买进英国）。也不仅仅导致了跨国戏剧（因此契柯夫、斯特林堡、布莱希特、奥尼尔、田纳西·威廉斯、季洛杜、阿努伊、尤内斯库、热内、贝克特等人的剧同时在巴黎、伦敦、纽约、柏林、法兰克富、斯德歌尔摩、华沙和几个大陆数以百计的其它城市里上演）。更有甚者，文化自身的范畴也大大地混淆

⑥ “十八世纪”，怀特海在《科学与现代世界》中写道，“每个受过良好教育的人都阅读卢克莱修，玩味有关原子的思想”。当拉尔夫·华尔多·爱默生第一次出国旅行见到当时的欧洲知识分子时，他们谈话的范围仍然有一个共同的框架。同华兹华斯：“话题转向书籍。他赞扬卢克莱修，认为他是个比维吉尔高明得多的诗人……他进而谩骂歌德的《威廉·迈斯特》。该书充斥着五花八门的私通关系。”同卡莱尔：“柏拉图他不读，他贬抑苏格拉底……吉本被他称之为‘从旧世界通向新世界的光辉桥梁。’……《项狄传》是他继《鲁滨孙飘流记》之后读过的第一批书中的一本。”见《英国人的性格》，波士顿，休顿·米夫林，一八七六年版。第14—24页。

了。人们感兴趣的“话题”与日俱增。因此几乎不可能找到一个真正能确定“有教养的”人士的重心。在当代艺术的大展览厅里，展览对任何想了解世界文化的人都开放。这种情况着实令人惊愕。⑦

那么，文化究竟是什么呢？谁才是受过良好教育的人呢？该如何划分语言社区呢？对于上述问题，现代性自身的性质决定了它拒不作出简单的答复。

缺乏中心

造成涣散感的不仅仅是五花八门令人眼花缭乱的文化领地（以及严肃的、半生不熟的、业余的文化实践者的剧增），而且还因为缺乏一个既提供权威又提供地点的（地理上或精神上的）中心。有了这样一个地点，画家、音乐家、小说家里的头面人物就可以在此相遇、结交。从前，几乎所有具有“高级文化”的社会都具有某种中心——会场、广场或市场——在那里，通过集中、交换、竞争、比赛，艺术家们相互激励，从交流中创造并获得了一种活力感。巴黎在二十世纪最初一、二十年（罗杰·沙特克称之为“宴饮的年代”），以及后来的二十年代就是那样的一个中心。在那里，应有尽有的艺术彼此启发，而且彼此有点儿纠结不清。富金的芭蕾舞也许有夏加尔或毕加索的舞台设计，配有

---

⑦ 斯坦利·爱德加·海曼几年前指出，“录音带和密纹唱片的发明，加上它们的生产和销售的激增，也许会证明是一场比平装书还要伟大的文化革命，它们对诗歌的贡献显然比任何形式的出版物都大。实际上有几百家公司，有的仅仅是一块招牌，生产了成千上万的唱片，使各式各样的音乐到处流行，刺激了家庭中心之外对实况音乐日益增长的需求。从技术上讲，高保真度、立体声、再造声，在质量和范围上，二十年前是难以想像的。仅一家名为‘民风’的公司就发行了几百种民间音乐的唱片，其中有些跟《阿拉斯加和哈德逊湾爱斯基摩音乐》或《马来亚泰米亚尔梦歌》一样具有异国情调，却又很不可靠。任何出得起价的人都有可能搜集一些一代人以前世上任何大档案馆都无法与之媲美的东西，得到不久以前，一个爱好音乐而又幸运的世界旅行家在忙碌的一生中才可能听到的那么多民间歌曲。”载《为千百万人的文化？》诺曼·雅各布编，普林斯顿，范·诺斯特兰德，一九六一年版，第126页。

斯特拉文斯基或萨蒂的音乐。英国通过公学以及牛津、剑桥与伦敦这一严密的三角，聚集了一批文化精英。其成员就可以指望彼此在文学和社交方面直接结交。“使我感到吃惊的是，而且也使任何一个美国人感到吃惊的是”，欧文·克里斯托在《文汇》月刊（一九五五年十月号）中写道，“几乎所有的英国知识分子都熟到了亲戚的那种程度，——当然并不是真正的亲戚，但是在一种并非空洞夸张的比喻意义上讲的……他们上的是同一所公学（在伊顿公学里认识乔治·奥威尔的人数似乎和写书评论他的人数目相等）；要不，某个人的父亲就是另一个人的父亲办的杂志的撰稿人；诸如此类，不一而足，的确是一个紧凑的小岛。”

美国总是缺少那样一个中心。在十九世纪中叶，波士顿提供了一个统一性的场地，通过教会、财富和文化的结合，创造了一种勉强够得上的风格。然而它的这种统一却“不攻自破”，因为它是一种新英格兰的风格，从来也不能统率全国。到了十九世纪末，纽约成了雄心勃勃的暴发户社会中心，在某种程度上也是一个文化中心，但它绝不能包容那些新兴的千差万别的美国地域文化——中西部、边疆诸州、南方与西南部。即便在第一次世界大战前后的数年里，由于格林威治村作为地志与象征脱颖而出，纽约也只不过抓住了美国文化的一种成分——先锋派罢了，而且也只是昙花一现的功夫，因为事实证明它充其量也只是通向巴黎的大道上的一个小站。

鉴于这个国家幅员辽阔，种族与宗教集团千差万别，正如克里斯托所说的那样，“美国知识分子可以说是彼此在黑暗中相遇。”大刊物的编辑通常缺乏机会见到任何一位政治、戏剧或音乐界名流。政界人士云集华盛顿。出版和戏剧界人物则聚合在纽约。影坛人才荟萃于洛杉机。教授则分散在全国各地的高等学府里。大学在今日美国文化界独霸一方：许多小说家、作曲家、画家、批评家在星散于各地的大学里找到了自己的安身之地。许多主要的文学和文化季刊也是在大学里编辑出版的。

即便像纽约，当它的确拥有一个举世公认的出版、戏剧、音乐和绘画的巨大中心的时候，因那里人才济济，加上门户森严，各自强调职业特点，这样便造成了把严肃的艺术家孤立起来的小门独户。很少有画家认识戏剧界人士、音乐家或作家。作曲家跟作曲家对话，画家同画家交谈，作家与作家往来。在过去，少数独树一帜的人物一经自以为组成了一个先锋派，便自觉地寻找在同一领域内进行实验的人。他们通过共同的反叛精神，或者通过一种共同的审美观点（有时候，就像意大利的未来主义那样，二者兼备），彼此吸引到一起。今天，求知欲很强而又趣味高雅的读者和观众，还没有等任何一个先锋派有机会宣扬它的叛逆精神，就已将它一把抓到手，认可了，而艺术实验中日益增强的专门技巧性质，不管它是音乐中的序列乐曲，还是绘画中的抽象主义，似乎都没有一种共同的美学可能性。过去之所以在技巧上有不同考虑，是由于文学家或批评家之间存在着相互沟通渠道。例如阿波利奈尔和卡尔·克劳斯一类批评家可以在众多领域里自由活动，为它们提供一些共同的环节。而今天，就连批评家也成了专门家，门户之见更加森严了。

三十年代的一段时间里，由于马克思主义影响，文化的政治化倾向造成了一种单一的美学，它为解释不同艺术提供了特定的检验标准（而且造就了一批为了文化一统观念而生搬硬套这些标准的批评家）。那个激进的世界为艺术家、作家和音乐家提供了一个共同的社会环境。今天那种政治一统的世界已经荡然无存，而且除了职业上的联系或偶然是学术上的联系，再也不存在共同的环境了。

最触目的则是民族文化的偏狭性。在二十年代和五十年代，知识分子和作家彼此十分了解，并且有相当程度的国际接触。二十年代T.S.艾略特的《准则》和五十年代的《党派评论》经常刊登从各个不同的城市寄来的长文或“书信”，汇报艺术和文化中的新主题。今天，接触的缺乏令人寒心。在某种程度上，作家和

知识分子也许更多地卷进他们自己协会的政治事务中了。要么，艺术家也许变得更讲求专门技巧，更加职业化了。然而我倒要说，更主要的原因是现代性本身到了山穷水尽的地步。现代主义在巅峰时期的所作所为就是抛出一个又一个新的革命运动（而且每个运动都有一篇宣言）：未来主义、意象主义、漩涡主义、立体主义、达达主义、构成主义、超现实主义等等。现代主义既新鲜而且又是新闻。它宣布新的美学，新的形式，新的风格。然而这些"主义"现在成了"昨日黄花"（或者如一句俏皮话所说的那样，所有的"主义"〔isms〕现在都成了"过时论"〔wasms〕）。没有中心；有的只是边缘。

哪里有中心，哪里的人能在紧张的相互作用下造成活跃的气氛和竞相努力的集中效果，哪里的文化就会欣欣向荣。不论国内，还是国际，现代主义文化都缺乏中心。而文化又割裂成分门别类的断层，这就不可避免地要割断为整个社会维持一种文化的言路。

视觉文化

现代性同高雅文化对峙的最重要的手段之一就是否定艺术的单一等级观念，或者文化的一统观念（例如在佩里克利斯时代的希腊，意大利文艺复兴时期的城邦，伊丽莎白时代的英国）。这种统一在现代世界里再也不可能出现了，而且在早先的几个时期兴许也不像人们所想的那么真实。⑧所以，迈耶·夏皮罗写道：

⑧ 西方文化从希腊人开始，总是对创造性的艺术和实用性的艺术加以区别——同闲暇和工作之间的区别相平行。教会虽被指责为有意抬高了卑贱的工匠，它却仍然接受这种区别。也许是因为天主教文化在闲暇和工作截然分离的这一历史阶段中正处于巅峰状态。文学和音乐，如同观照性艺术一样，一直供在万神殿里；绘画和雕塑由于其工艺地位较为暧昧，也包括在其内，部分原因是这些艺术被用来加强宗教权威，部分原因是因为获得这些产品能够提高收藏家的地位。

在中国传统中，十分有趣的是，对细微差别的看法略有不同。高尚的艺术是诗歌、书法、绘画，这些都是由文人学士实践并供自己赏玩的东西，只有他们的同道才能理解。其它的艺术表现形式——雕塑、青铜制品、家庭和墓葬陶瓷制品——中国人只承认是工艺品。后面这些观点，见马里奥·布罗丹：《中国艺术》（纽约，大众书店，一九五八年），第24—26页。

“我们在英国寻找相当于伊丽莎白时代诗歌和戏剧的一种绘画风格，结果劳而无功；恰如十九世纪的俄国在绘画方面没有真正堪与其伟大的文学运动媲美的东西一样。通过这些例证，我们承认各种艺术在一个时代的文化和社会生活中有不同的作用。它们不仅在风格上，而且在内容上表现了不同的情趣和价值。一个时代的统治观点——如果可以把它孤立起来的话——无法以同样的程度影响所有的艺术，也不是所有的艺术都能同等表现同一种观点的。⑨

H·斯图尔特·休斯回顾亨利·亚当斯的说法：一八〇〇年，美国具有的一种文化特质几乎无一例外地局限于神学、文学和演说方面。视觉艺术及感官消费艺术的领域实际上不存在。⑩

目前居“统治”地位的是视觉观念。声音和景象，尤其是后者，组织了美学，统率了观众。在一个大众社会里，这几乎是不可避免的。⑪

群众娱乐（马戏、奇观、戏剧）一直是视觉的。然而，当代生活中有两个突出的方面必须强调视觉成分。其一，现代世界是一个城市世界。大城市生活和限定刺激与社交能力的方式，为人们看见和想看见（不是读到和听见）事物提供了大量优越的机会。其二，就是当代倾向的性质，它包括渴望行动（与观照相反）、追求新奇、贪图轰动。而最能满足这些迫切欲望的莫过于艺术中的视觉成分的了。

一个城市不仅仅是一块地方，而且是一种心理状态，一种主

---

⑨ 迈耶·夏皮罗：《风格》，见《今日社会学》，索尔·塔克斯编（芝加哥，芝加哥大学出版社，一九五三年），第295页。

⑩ H·斯图尔特·休斯：《大众文化与社会批评》，收入《为千百万人的文化？》，第143页。

⑪ 在感应性——一个备受忽视的领域——的历史上，下列事实非常引人注目：十六世纪法国诗人的意象强调嗅觉、味觉、听觉，似乎无法把一人一地“描绘”出来，或诉诸于视觉，以便使它对读者显得“真实”些。没有深景、陆景或海景的意象。现实与其说来自景象，不如说来自气味和声音。

要属性为多样化和兴奋的独特生活方式的象征；一个城市也表现出一种使想囊括它的意义的任何努力相形见拙的规模感。要认识一个城市，人们必须在它的街道上行走；然而，要“看见”一个城市，人们只有站在外面方可观其全貌。[12] 远远望去，天空线“代表”这个城市。它密密层层，令人为之一震。它黑影沉沉给初识者留下永久的印记。这种视觉成分就是它的象征性表现。

人造的市景被蚀刻在它的建筑和桥梁上。一种工业文明的主要材料，钢与混凝土，在这些结构中找到了自己独特的用场。用钢材取代砖石，就使建筑师矗立起一个简单的框架，在上面“披”上一座楼房，再把那个框架推向云霄。使用钢筋混凝土使建筑师创造了“雕塑”形体，它们具有一种自由驰骋的自己的生命。在这些新形式中，人们发现了一种对空间的雄浑而新颖的理解和组织。

在新的空间概念上，有一种固有的距离的消蚀。不仅新型的现代运输手段压缩了自然距离，引起了对旅游、对见大世面的视觉快乐的新的重视，而且这些新艺术的各种技巧（主要是电影和现代绘画）缩小了观察者与视觉经验之间的心理和审美距离。立体主义强调同步性，抽象表现主义则重视冲击力，这都是要强化感情的直接性，把观众拉入行动，而不是让他观照经验。这也是电影的基本原则。电影利用蒙太奇的手法，在“调节”感情方面，比其它任何当代艺术走得更远。因为它刻意地选择形象，更变视觉角度，并控制镜头长度和构图的“共鸣性”。现代性的主要特征——按照新奇、轰动、同步、冲击来组织社会和审美反应——因而在视觉艺术中找到了主要的表现。

现代美学如此突出地变成了一种视学美学，以致连水坝、桥梁、地下仓库和道路格式——建筑与环境的生态学关系——都成

---

[12] 要了解对这一问题的富于想象力的讨论，参见R·理查德·沃尔和安塞姆·L斯特芬斯：《象征表现与城市环境》，载《美国社会学学报》第六十四期（一九五八年三月），第523—532页。

了与美学有关的问题。[13] 组织空间，不管是在现代绘画、建筑、还是雕塑中，都已成为二十世纪中叶文化的基本美学问题，就像时间问题（在柏格森、普鲁斯特和乔伊斯的作品中）是本世纪最初一、二十年主要的美学问题一样。由于全神贯注于空间和形式，现代文化的活力在建筑、绘画和电影中表现得最为充分。在二十世纪中叶，这些都是重要的艺术，它们的观点也是我们时代重要的观点。在关于大众社会对高级文化影响的辩论已经忽视了这种认识的情况下——因为这种辩论是由人文主义者形成的，他们关于高级文化的概念主要讲的是文学——这一辩论就不能面对大众文化的性质中最重要的方面，即它是一种视觉文化这一眩目的事实。

我相信，当代文化正在变成一种视觉文化，而不是一种印刷文化，这是千真万确的事实。这一变革的根源与其说是作为大众传播媒介的电影和电视，不如说是人们在十九世纪中叶开始经历的那种地理和社会的流动以及应运而生的一种新美学。乡村和住宅的封闭空间开始让位于旅游，让位于速度的刺激（由铁路产生的），让位于散步场所、海滨与广场的快乐，以及在雷诺阿、马奈、修拉和其它印象主义和后印象主义画家作品中出色地描绘过的日常生活类似经验。

马歇尔·麦克卢汉对于“热”、“冷”两种传播媒介的区分，他关于电视创造的“全球村”的概念，在我看来，除了在微不足道的水准上讲，似乎没有多大意义（如果有什么意义可言的话，那就是：大规模通讯网络的普及倾向于把较大的社会分解成支离破碎的种族单位和原生单位）。然而，形成知识的印刷和视觉的相对比重中却存在着对一种文化的聚合力的真正严重的后果。印刷媒介在理解一场辩论或思考一个形象时允许自己调整速度，允许对话。印刷不仅强调认识性和象征性的东西，而且更重

[13] 参见埃里希·古特金德启发性的著作《我们来自空中的世界》，（纽约州，花园城，双日锚，一九五二年）和伯纳德·鲁道夫斯基于一九六一年九月为现代艺术博物馆组织的道路展览。

要的是强调了概念思维的必要方式。视觉媒介——我这里指的是电影和电视——则把它们的速度强加给观众。由于强调形象，而不是强调词语，引起的不是概念化，而是戏剧化。电视新闻强调灾难和人类悲剧时，引起的不是净化和理解，而是滥情和怜悯，即很快就被耗尽的感情和一种假冒身临其境的虚假仪式。由于这种方式不可避免的是一种过头的戏剧化方式，观众反应很快不是变得矫柔造作，就是厌倦透顶。戏剧艺术和绘画齐头并进，更进一步地表现震惊状态，探索极端情景。最近以来，由于观众已经分化，电影也同样如此。电视作为媒介中最“公开”的，则有它的局限。然而，整个视觉文化因为比印刷更能迎合文化大众所具有的现代主义的冲动，它本身从文化意义上说就枯竭得更快。

理性宇宙观的破裂

从十六世纪中叶到十九世纪中叶，西方的审美意向就是要围绕对空间和时间的理性组织建立起某种正式的艺术原则。和谐一致的审美理想，作为一项调整原则而起作用，它的焦点就集中在相关的整体和形式的统一上。文艺复兴时期的绘画在阿尔贝蒂制定的原则里，是“理性的”。这不仅因为它运用正规的数学原则描绘景物（例如比例和透视的作用），而且还因为它力图把一种具有深度的空间和具有顺序的时间的理性宇宙结构学转化成艺术。在音乐中，和弦的引进是西方的一大特色，它形成了一种井然有序的音程结构，这种结构把节奏和旋律统一成结构和声，并把“前景”旋律与“背景”和弦加以平衡。

新古典主义批评家的基本意向，如同莱辛在《拉奥孔》里所表现的那样，就是制定审美观念的“法律”：诗歌与绘画，由于通过不同的感官媒介起作用，因此统摄二者创作的原则也大相径庭。因为绘画只能集中空间中动作的某一倾刻，而诗歌描绘的则是时间中连续的动作。[11] 各种体裁有各自相关的领域，这些不能

混为一谈。藏在这些规律下面的则是一幅关于世界的基本宇宙观的图画：深度，这一三维空间的投影，创造了一种对真实世界进行仿模的“内在距离”；叙述，具有那种从开头到中间再到末尾的观念，它赋于顺序一种时间链条，所以提供了一种进展和终结感。

渊源可以追溯到文艺复兴时期的空间概念，然而根子却扎在牛顿的关于一个井然有序的宇宙的世界观中。正如琼·加多尔所写的那样：

> 欧洲艺术的基本特点由这种欧几里得空间观念形成，它一直持续到十九世纪末。在透视法上，在有机形体的理想方面，在古典秩序方面，空间的比例性逻辑一直延续到“匀称”〔concinnitas〕美学理论被抛弃很久以后。哲学上的经验主义兴起之后，匀称的比例不再被看成“客观的”本身，不再被看成大自然用来约束现象世界各种因素的和谐关系。然而艺术空间继续保持着几何上的合法性和统一性。它仍然是理性的，并受到从风格主义到印象主义的文艺复兴风格中全部变更“规则”的制约。之所以如此，是因为统率新的世界艺术形象的空间直觉构成了一幅理论上的世界图景。一种新的宇宙论来支持这种艺术形象，取代了早先的美学加玄学的基础。现代欧洲艺术相信宇宙同质性与宇宙统一理性秩序。而最终证明这一信仰的正是以哥白尼的世界体系为发端的科学宇宙观。⑮

控制大多数西方文学艺术的审美意向的第二个古典原则就是“摹仿”的观念，或者通过仿造来解释现实。艺术是自然的一面镜子，是生活的再现。知识是通过屏面〔Spiegelbuit〕对“外在”

---

⑭ “规律就是：时间上的先后承续属于诗人的领域，而空间则属于画家的领城……把在时间上必然有距离的两点纳入同一幅画里……就是画家对于诗人领域的侵犯，是好的审美趣味所不能赞许的。”G·E·莱辛：《拉奥孔》，（纽约：正午出版社，一九六五年），第109页。

⑮ 琼·加多尔：《莱昂·巴蒂斯塔·阿尔贝蒂，文艺复兴初期的全才》（芝加哥，芝加哥大学出版社，一九六九年），第151页。

事物的反思，即透过意识对反映事物的展示板进行理解的结果。判断基本上是观照，是对现实的一种观察。而摹仿却反映现实的价值。观照允许观察者去创造“理论”（theoria，它原来的意思是“看”）。“理论”则意味着使自己同一种物体，或一种经验，保持一定的距离——通常是一种审美距离，以便确立必要的时间和空间去吸收它，判断它。

现代主义就是摹仿的互解。它否认既定的外部现实是第一位的。它所寻求的是要么重新安排现实，要么退隐到自我的内心世界，退缩到稳秘的经验中，把这些作为它关心和审美专注的源泉。这种变化的源渊存在于哲学中，主要在笛卡尔的哲学和康德对新原理的编订中。他们把自我强调为认识的试金石，把认知者的活动，而不是物体的特性，强调为知识的源泉。在康德的革命中（他称之为哥白尼革命），头脑是个活跃的角色，它从世界的大漩涡中审察和筛选经验，尽管它仍旧把空间和时间这种固定坐标看作是观念的轴心。然而缺口已经打开。活动——行为与制作——成了知识的源泉。实践和结果代替了理论和原始起因。

在文学艺术中，知识的活动理论成了改造老式的摹仿和既定时空坐标的动力。我们不用观照，只需代之以轰动、同步、直接和冲击。这些新的意向为十九世纪中叶到二十世纪中叶的所有艺术提供了一种共同的、正式的合理背景。

勾勒涉及从数学到艺术的现代时空观的出现和转变的权威性作品是恩斯特·卡西尔的《个人和宇宙》，收入《文艺复兴时期的哲学》，恩斯特·卡西尔等编（纽约：巴恩斯与诺波尔，一九六三年）。

卡西尔的观点与光学理论关系甚密，也跟欧文·潘诺夫斯基提出的画家的空间形象联系密切。潘诺夫斯基在谈到阿尔贝蒂时写道：“……把一幅画比作一扇窗户，就是限定或要求艺术家把视觉当成是接近现实的一种直接渠道……没有人再相信画家根据他灵魂中的理想形象来作画（这是亚理斯多德提出的、托马斯·阿奎那和迈斯特·爱克哈特所维护的见解）。人们只相信画家根据他眼睛里的光学影像来作画……。总而言之，希腊和罗马绘画中假定和表现的空间，直到毕加索为止，一直缺少现代艺术中假定和表现空间时所具有的两个特点：连续性（因此就有可测量性）和无限性。”见欧文·诺夫斯基：《文艺复兴与西方艺术的新生》，（斯德哥尔摩，阿姆斯特与威斯凯尔，一九六〇年第120、122及以下几页。

阿尔贝蒂把一幅画看成是观察可见世界的一种手段，这是观照成分的基础，也是观察者与经验之间"距离"的基础。现代绘画则有一种截然不同的概念。塞尚，就认为摹仿是对自然的否定。在他的美学中，他发表了这样的至理名言：真实世界的一切结构都是三种基本固体——立方体、球体、锥体——的变化。而他的绘画空间被组织在各个平面上就为了强调三种形体中的某一种。从特纳那里，我们看到了从按照已知常态来描绘物体到捕捉知觉的轰动这样一种笛卡尔式的转变。他的《雨·蒸汽·速度》，画的是一列火车驶过泰晤士河上的一座桥，我们在这幅画里看到了用前所未有的方式去捕捉运动的努力。

这些空间和运动概念中的变化在那些把现代主义推向高峰的各种运动——后印象主义、未来主义、表现主义、立体主义——中合乎逻辑地表现出来。而且这些技巧得到了发展，以表现这些新的意向。在维亚尔的画里，前面人物的服装图案结构重复了墙上壁纸的图案结构，这样一来，人物和底色几乎融为一体。在蒙克的画里，画的"内部距离"按照透视原理缩短了。这样一来，就像画一个少女坐在床沿上的画里所表现的那样，前景和背景没有什么区别，图画向人"跳过来"。正是后期印象主义的理论家莫里斯·德尼创立了这种新精神的信条，他说："我们必须关起百叶窗"。一幅画不应造成一种深度的错觉，把立体看成平面的错觉，而要成为一种让直接因素从中起主导作用的单一平面。

康德曾经说过，空间和时间的范畴乃是一种先天综合，它为人组织自身经验提供了一种固定的思维格局。然而狄尔泰的历史主义提出，就连空间与时间这种体验现实的基本方式也不是固定的，而是随着不同的文化形态而变化的。这样，相对论和历史观点就代替了观察者固定的优越地位和客观的关联。在艺术上，这种变化的意识在未来主义和立体主义中有了例证。

对于未来主义者来说，时间或空间的距离都不存在。他们在《技术宣言》里宣称：他们组织一幅画的目的就是"要把观

察者放在图画的中心。”[16] 他们所追求的是物体与感情之间的一种一致性，一种不是通过观照，而是通过行动达到的一致性。乔舒亚·泰勒评论说，假如他们表示“要把世界揉进观众的心里”，这大概也不为过分。在立体主义里，我们发现了一种努力，在若明若暗这一点上，它近似于相对论的概念。C. H. 沃丁顿写道，在相对论里，“我们面临着古典力学里未曾考察过的问题——即存在着多种多样的空间框架，它们彼此迥异，又各自成立。”那么，对立方主义者来说，把握现实就意味着“同时从四面八方”观察事物，把不同物体的许多平面重叠到绘画的平坦表面的一个平面上，从而捕捉这种同步感。单个角度因而被同时经过同一平面的、相互割裂的多角度遮掩了。

这样，人们看出了现代绘画的意向：在布局层次上，打破井然有序的空间；在美学上，沟通物体和观察者之间的差距，并把作品直接地强加给观众，借助艺术冲击立即树立起自己的地位——人们不诠释景物；而是把它作为一种激动来感受，而人们本身成了那种感情的俘虏。

“……抹掉你的含混不清的空话，”马拉美劝告说。划掉特指野蛮现实的所有的词句，把注意力集中到词本身和它们在短语与句子内的关系上。“现代诗歌中的美学形式”，约瑟夫·弗兰克写道，“建立在一种空间逻辑的基础之上，这种逻辑要求读者对语言的态度彻底加以重新定向。既然任何词组基本上都同诗歌的内涵相关联，现代诗歌中的语言实际上就是反射性的。意义关系仅仅由词组之间的同步感来加以完成。但是这些词组在按时间顺序阅读时，彼此之间没有可以理解的关系。[17]

---

[16] 《技术宣言》，收入《立体主义》，乔舒亚·泰勒编，（纽约：现代艺术博物馆，一九六一年），第125—127页。

[17] 约瑟夫·弗兰克：《现代文学中的空间形式》，收入《宽展的回旋：现代文学的危机与优势》（新泽西州，新布伦瑞克，拉特格斯大学出版社，一九六四年），

不仅顺序失去了它指示意义的作用，而且一个词要和一个单一的意思相符这样一种观念也被撕得粉碎。韩波在他写给保罗·德梅尼的著名书信中声称：字典上的定义、句法和语法的固定规则，只是为僵尸、为学究们提供的。每个词就是一个概念——用奥尔德斯·赫胥黎的话说，就是一个“萦绕于心头的谜”。如同罗杰·沙特克所说的那样，“作品中真正的古典风格要求一个词在上下文中有一个明确的、合乎逻辑的含意。（例如拉·布律耶的名言：在可以传达我们某一种概念的所有不同的表现方式中，正确的表现方式、真正的表现方式只有一个。）”对象征主义者——尤其是马拉美——来说，语言具有一种意义的奥秘，每个词能够指示的方向愈多，意义奥秘也就愈大。贾里提出的诗歌意义的高级理论大致相似。他主张一篇文章中能够发现的所有的意义都同样合法，没有单一的真正的意义，能把其它各种不完善的意义排除在外。⑱

到了十九世纪末叶，文学在字与句的传统陈规中极力要捕捉的不是作为连续的单个实体的生活感，而是作为意识流的生活感。这是威廉·詹姆斯的说法。他先在一八九〇年版的《心理学原理》的一章中提出这一命题，后来又在一八九二年出版的、深受人们欢迎的《心理学简论》中以它为中心论点，因此不胫而走，流传甚广。意识流的概念包含着这样一层意思：即便在有时间间隙的地方，位于一段消逝了的时间之后的意识仍然与这一间隙之前的意识相重叠，因此被经历的时间不是按时间顺序排列，而是同步的。对我们的意义感具有同等重要的是，当我们把时间作为一种意识流而经历时，这股流的中转成份跟表示实体的实质性因素具有同等的意义和影响。詹姆斯在一段引人注目的文字中写道：“我们应当把‘和’的感觉，‘如果’的感觉，‘但是’的感觉，‘由’的感觉，说得与‘蓝色’的感觉，‘寒

第13页。

⑱ 罗杰·沙特克：《宴饮的年代》（纽约，兰登书屋，一九六八年），36页。

冷’的感觉一样顺当。然而我们却没有这样做，因为我们只承认实体部分存在的习惯已经变得如此根深蒂固，以致语言几乎不允许自己有任何其它用处。”

尽管常规语言忠于一种由中转性介词衔接起来的井然有序的实词感，现代主义文学力图把这种中转成分作为传递感觉神经冲动的突触点来强调，力图把人们抛进轰动的漩涡里。这种努力由福楼拜在《包法利夫人》中开了先河。在乡村集市的那一幕里（我遵照的是约瑟夫·弗兰克的解说），街上是熙熙攘攘、推推搡搡的人群，中间还夹杂着牲口。街上一个讲台上站着高谈阔论的官员。从客栈的一个窗台上，爱玛和罗道尔弗这一对情人俯瞰这一场景。他俩一边观望着发生的事情，一边用矫揉造作的语句交谈。“一切应当听起来是同时发生的”，福楼拜后来在评论这一场景时写道，“人们应当同时听到哞哞的牛鸣，情人的窃窃私语，官员的高谈阔论”。然而，既然语言在时间中进行，就不可能创造这种经验的同步效果，除非打碎时间的连贯性。而这正好是福楼拜的做法：他分解了这一顺序，办法是前后切割（这种电影模拟手法是处心积虑的），在最后进行到高峰时，两个序列——主席先生在引证辛辛纳土斯，而罗道尔弗在描绘两个情人间难于抗拒的吸引力——并列在一个句子中以达到一种统一的效果。

这种形式的空间化〔spatialization〕（用约瑟夫·弗兰克的说法）打断了一篇故事的时间流，把注意力集中到一个静止的时间领域内各种关系的相互作用上。这是捕捉詹姆斯所谓的“知觉流动”的一种策略。另一种策略是格特鲁德·斯坦恩、詹姆斯·乔伊斯、弗吉妮亚·伍尔芙实验的核心，就是把读者沉浸在时间流本身之中。在《雅各布的房间》（一九二二年）里，弗吉妮亚·伍尔芙通过彼此融合的意象的相互作用创造了一种感应性的转移。《达洛韦夫人》（一九二五年）写的是一个女人一生中一天的故事，在这部作品中，闪回的技巧创造了意识流。《海浪》（一九三一年）这部长篇小说完全变成了一系列的内心独白。乔

伊斯的《尤利西斯》（一九二二年）在大显艺术绝技的同时展示了时间集结〔assemblages〕的所有技巧，强调了转移角度的观点，不仅使用了并列和闪回，而且每一章都采用了不同的文体，以便强调讲一个故事的多种手段。格特鲁德斯坦在她最早的尝试（《美国人的缔造》一九二五年出版，却是二十年前就写成的）中，力图表现她有关"时间知识"（而不是"叙事"）的概念，几乎全用现在时态讲述一个家庭全部的、一再重复的历史（该书长达九百页）。关于这部小说，她是这样说的：

> ……在《美国人的缔造》里……我逐渐而缓慢地发现：有两件我必须考虑的事：知识可以说是由记忆获得的；然而当你知道任何事情以后，记忆就不出现。任何时候，如果你意识到什么事，记忆就不起作用了。你们当中任何人感觉到别的什么人时，记忆就进不来了。你就有了直接感。
>
> ……我力图达到这种现在的直接性，而试图不去扯进别的任何事情。我只好使用现在分词，新的语法结构。语法结构还是对的，不过有所改变，以便达到这种直接性。一句话，从那时起，我一直在千方百计地设法取得这种直接感，实际上，我写的全部作品都朝那个方向发展。⑲

在音乐上，人们发现了类似的变化形态。现代主义的经典作品越来越热衷于声音——也就是说只迷恋于前景音响。从瓦格纳到勋伯格的转变表明了这一过渡。勋柏格早年的作品表现出瓦格纳的影响。然而后来，勋柏格认为结构和声背景实无必要，便仅仅把这种结构原则运用到前景上。在勋柏格以后的音乐中，就连这一原则也被放弃了。时间顺序几乎全被废除，一心去追求胡乱堆砌的因素、音响排列，或者像在约翰·凯奇的谐谑曲革新中那样的沉默。

---

⑲ 斯坦恩女士的描述出自《怎样写作》，这是一篇在牛津大学宣读过的讲稿，重印在萨默塞特·毛姆的《现代英美文学引论》里（纽约，新家文库，一九四三年）第1356—1365页。

一八九〇年至一九三〇年是现代主义进行卓越的风格探索、做出眩目的形式实验的鼎盛时期。此后的四十五年里，几乎没有什么革新不是在前一阶段试探过的，只有把技术与音乐融合，或把技术与绘画、雕塑融合的那些尝试除外。（罗钦伯格所创造的“环境艺术”就是一例，在这种艺术里光线的图案与“雕塑”的布置根据观众坐在压力垫上的重量或观众的身体对传感器的热效应的不同而任意变化。）这些努力把艺术的重负压到记忆上（而不是物体上），却没有留下值得记忆的东西。如果这里头还有一丁点美学的话，那就仅仅是破坏物体观念的那种努力而已。这是从艺术“持久性”的一种变革概念开始的。契利切夫曾经报怨：因为画布质量的缘故，毕加索作品的寿命不会超过五十年，而毕加索则耸了耸肩。在廷格利的机器艺术中，有作为自我毁灭的艺术实验；也有作为“瞬间事件”的艺术实验，如毕加索为克劳左特“画”的“闪光画”（被录在胶卷上）。如果有一丁点儿新美学的话，如同哈罗尔德·罗森堡所分析的那样，那就是以“行动”作为绘画意义的那种努力。他论证说，绘画的价值不在所创作的物体上，而在画家创作物体的动作上；他还说观众必须学会欣赏的不是他所看到的形象，而是形象后面肌肉动作的暗示。对于这样一种标新立异的艺术来说，其结果是给记忆加上一种显著的重负来支撑它自己。

异乎寻常的关键是：在所有的艺术——绘画、诗歌、小说、音乐——中，现代主义的冲动为这些体裁各异、性质不同的艺术提供了统一的表现结构。正如我已经说过的那样，那就是观众和艺术家之间、审美经验和艺术作品之间的一种距离的消蚀，人们把这看成心理距离，社会距离和审美距离的消蚀。

心理距离的消失意味着时间的暂停。弗洛伊德说过，在无意识中没有时间感：一个人经历过去的事情不同于他经历现在的事情，而具有现时的**直接性**与实际性。由于无意识中贮存着往事，

尤其是童年的恐惧，它仍然显得咄咄逼人，非被抑制住不可。在弗洛伊德看来，成熟的意义就是具备了调节这种必要的距离——过去和现在——的一定能力，以便人们去区分什么是过去了的过去，什么又是现实。然而现代主义文化的冲击就是分裂或打破那种过去与现在感。在普鲁斯特的《追忆逝水年华》中，感觉经验唤醒了不随意的记忆，表示出过去怎样根深蒂固地遗留在我们心中，它怎样能够战胜现在。在《喧哗与骚动》（一九二九年）中，福克纳从事件的中间讲起。有人在说话，我们却不知道说话的人是谁；渐渐地我们才意识到那是一个名叫班吉的小白痴，这名字也使我们感到扑朔迷离，因为另外一个人物的名字也叫班吉。随着小说的展开，我们只好从混乱的记忆中搜寻出一套顺序来。在丧失心理距离的情况下，暂时性和时间的箭头通常针对的方向也失去了。人们也许会得到一定程度的自发感，如同纳塔利·萨洛特所说的那样，没有得到警告，也没有思想准备，就一头栽进了“趋向性”〔tropism〕，或构成她小说的运动的中心。然而，人们同时也失去了一种高潮感或成就感，而这种感觉一直促使个人极力把自己的意识从多形的反常集中到成熟上去。

审美距离的破裂意味着一个人失去了对经验的控制——即退回来同艺术进行“对话”的能力。在二十年代俄国导演塔伊洛夫的实验剧院里，舞台和观众没有区别，没有正规的舞台前部装饰或侧面衬景隔挡。动作在观众身上和周围开始进行，把观众包围在行动中，或卷进事件里。（马可·罗斯科创作过一些气势雄浑的单色油画，有八英尺宽，十二英尺高。他曾建议观众应站在十八英寸以外观看。）也许最能说明审美距离消失的莫过于电影了。这是过去二千五百年里发展起来的唯一的一门新艺术。在电影的技术性质方面，事件——距离（特写镜头或远景）、“剪辑镜头”的长度、对一个特定人物的集中，形象的速度和节奏——当观众坐在电影院并被包围在黑暗中时，全都“强加”到他们身上（三十年代阿贝尔·甘斯的电影院就是这种情况，后来的宽银

幕立体电影院与环幕电影院更是这样）。而电影技巧的影响——快速剪辑、闪回、主题交织、顺序断裂——已经如此风行，以致淹没了小说，为多媒介的光影表演提供了一个样板，并造成广告和形形色色的多感觉刺激物的展示手段。我们则发现自己被扔进这个世界，天天受到这类东西的突袭。⑳

这一切的一切，不可避免地要在人类经验的整个范围中制造一种对常识知觉的歪曲。把直接、冲击、同步和轰动作为审美的——和心理的——经验方式的结果就是把每时每刻都戏剧化，把我们的紧张增加到狂热的程度。然而这却没有留给我们决心、协调或转变的时刻，即没有那种仪式之后的净化。这种情况在所难免，因为创造出来的效果不是来自内容（某种超验的天职感、美化感，或一种经过悲剧或痛苦后的心灵净化），而几乎全部来自技巧。不断有刺激，有迷向，然而也有幻觉时刻过后的空虚。一个人被包围起来，扔来扔去，获得一种心理的“高潮”，或疯狂边缘的快感；然而在感官旋风中周旋过后，却是枯燥的日常生活老套。在剧院里，幕一落下，戏已演完。在生活中，你必须回家，上床就寝。第二天一早又醒来，刷牙，洗脸，剃须，大便，再去上班。日常的时间当然跟幻觉丛生的时刻有所不同；可是，这种脱节能伸延多远呢？

追求现代性就是追求对全面经验的提升，也就是试图使这些经验贴近人们的感应性。然而，种种迹象表明：我们已经到达这一阶段的终点，至少在高级文化（如果这种概念仍然可行的话。）

---

⑳ 我在这里撇开社会距离的消失这一问题不谈，原因与其说出于美学上的考虑，不如说出于社会学方面的考虑。然而影响却一样重要。社会距离的消失意味着礼俗的消失，文明礼貌的腐蚀，这已经使人与人之间的接触容易处理了，而且允许个人有自己的“步伐”。随之而来的问题是：言谈、趣味、风格的区别也被抹煞了，这样一来，任何一种习惯用法，或者语法，都跟别的一样得当。在个人意义上说，社会距离的消失意味着对私生活的侵犯，也就是在需要的情况下，越来越无法跟别人保持正式的关系。越来越无法离群索居，或明确规定自己的任务和工作。在动员起来的社会里，个人被淹没在政党、集团或公社里。在西方追求享乐的社会里，则强调个人之间由个性和外貌所维持的表面关系和迅速交流。

因素中如此，尤其当这些追求已经进入文化大众的庸俗倾向时，情况更是这样。现代主义文学——叶芝、劳伦斯、乔伊斯和卡夫卡的文学——如同莱昂内尔·屈瑞林所说，是这样一种文学：它“本身采用了某些以往的宗教曾经用来蛊惑人心、慑服信徒的黑色魅力手段”。这种文学用其秘而不宣的方式关心精神的得救。然而它的后继者似乎已经失去了对得救本身的关切。在这种意义上讲，当今的艺术已经成为后现代和后基督教的了。

在这一发展曲线的另一端就是从十五世纪起形成的西方思想中“理性宇宙观”的颠倒：时间顺序（开头、中间、结尾），内在的空间距离（前景与背景，形象与底色），以及用一种单一的秩序概念把二者统一起来的比例和大小感。距离的消蚀，作为一种美学的、社会学的和心理的事实，它意味着：对人类来说，对思想组织来说，不存在界限，不存在经验和判断的指令原则。时间与空间不再为现代人形成一个可以安然依赖的坐标。我们的祖先有过一个宗教的归宿，这一归宿给了他们根基，不管他们求索彷徨到多远。根基被斩断的个人只能是一个无家可归的文化漂泊者。那么，问题就在于文化能否重新获得一种聚合力，一种有维系力、有经验的聚合力，而不是徒具形式的聚合力。㉑

㉑ “距离的消蚀”这一主题最初在《文汇》月刊（一九六三年五月号）我的一篇短文中有过概略的论述。这一部分主要利用了那篇短文的材料，不过要详尽得多。论据的来源甚广。除了前面的脚注中的引证外，我主要参考下列作品：艾利希·奥尔巴赫：《摹仿：西方文学对现实的表现》（普林斯顿，普林斯顿大学出版社，一九五三年）；约瑟夫·弗兰克：《宽展的回旋》（纽布伦瑞克，新泽西罗特格斯大学出版社，一九六三年），此书收有《现代文学中的空间形式》这篇精彩的论文，该文原来的较短文本刊登在一九四五年的《西旺尼评论上》；奥尔德斯·赫胥黎：《文学与科学》（纽约，哈帕与罗尔公司，一九六四年）；罗杰·沙特克：《宴饮的年代》（纽约，兰登书屋，一九六八年）；乔舒亚·泰勒：《未来主义》（纽约，现代艺术博物馆，一九六一年）；C·H·沃丁顿：《外表的后面：本世纪绘画与自然科学关系之研究》，（剑桥，麻省理工学院出版社，一九七〇年）。威廉·詹姆斯对意识流的讨论出自《心理学简论》，戈登·奥尔波特编（纽约，哈帕公司火炬丛书，一九六一年重印本）。

第三章：　六十年代文化情绪

每个年代——我们现在把年代或世代看作社会时间的单位——都有它自己的标记。二十世纪六十年代的标记就是政治和文化的激进主义。二者当时被一种共同的叛逆冲动联合起来，然而政治激进主义，归根结蒂，不仅是叛逆性的，而且还是革命性的，它试图建立一种新的社会秩序以取代旧秩序。文化激进主义除了在风格和布局中的形式革命外，则基本上是叛逆性的，因为它的冲动来自愤怒；正因为如此，人们在六十年代的文化情绪〔sensibilities〕中看到了文化现代主义的一个关键方面的枯竭。因此，我把这十年当作本书总论之下的案例研究。

在阐明六十年代文化情绪时，人们可以从两方面来看待它：把它看作五十年代文化情绪的一种反动，也看作在第一次世界大战前几年的现代主义中达到顶峰的一种更早的文化情绪的回复与延伸。

五十年代文化情绪主要是一种文学情绪。在这一时期代表性的批评家如莱昂内尔·屈瑞林、伊沃尔·温特斯和约翰·克劳·兰塞姆等人的著作里，强调的是复杂、可笑、暧昧和悖论。这些都是思想上的特殊属性。这些属性养成了一种批评态度，一种超然和距离，以纠正并防止那种因过分介入和迷信某种教条或经验，而使人变为牺牲品的倾向。这种态度从最坏处讲是一种清静无为的表现，从最好处讲是一种自我意识，而且它的调子基本上是温和的。六十年代的情绪则以洪水猛兽般的、甚至愚笨莽撞的方式摒弃了那种情绪。这种新的情绪由于对这个时代怒不可遏，它因此

表现出喧闹而又咒骂成性的特征，且流于淫秽，好用转折连词向人提出每一个问题，不管是政治问题还是其它。

然而，这种更加持久的情绪却来自早一些的那场冲动。一八九五至一九一四年间，光彩夺目的现代主义革新在文化中造成了两种奇特的变化。其一，就是我已经在前一章里讨论过的艺术中的那一套形式革命——诗歌句法的支离破碎，小说中的意识流，油画画面上的多样性，音乐中无调性音乐的兴起，时间表现中顺序的消失，以及绘画空间表现时前景和背景的消失。其二，它对自我有一种新的表现方式。罗杰·沙特克（在《宴饮的年代》中）用四个特点来概括——崇尚童年；欣赏荒诞；颠倒价值以便讴歌基本冲动而不是高级冲动；关心幻觉。

我们暂且撇开美学革新的问题不谈。六十年代最触目的趋向是，早先对自我的热衷现在又故态复萌了，尽管其形式更加刺耳、更加刺目。在罗伯特·罗厄尔、安·塞克斯顿、西尔维娅·普拉斯的“自白”诗里，对童年痛苦的强调代之以揭示诗人最隐秘的经验——甚至精神病的发作。不过在艾伦·金斯堡这样一些诗人的作品里，由于具有来自惠特曼、布莱克和印度吠陀经的富于幻想的特殊价值，天真感仍然完好无恙。荒谬感得到了发挥，所以——像尤奈斯库的剧本里那样——物体具有了自己的生命。价值的颠倒实际上是完全彻底的，不过这一回所有的欢乐和调笑都因讴歌低级的东西而荡然无存了。幻觉当然在吸毒和致幻经验中得到了推崇。

然而，除此而外，六十年代文化情绪还有一些自己的特色：诸如热衷于暴力和残忍；沉溺于性反常；渴望大吵大闹；具有反认识和反理智的情绪；想一劳永逸地抹煞“艺术”和“生活”之间的界限；熔艺术与政治于一炉。

下面依次简述这些特点。

人们在电影上看到的对暴力和残忍的炫耀并不是想达到净化，反而是追求震惊、斗殴与病态刺激。电影、哈普宁〔happening〕

艺术和绘画竞相展示鲜血淋淋的细节。据说，那种暴力和残忍只不过是反映我们周围的世界罢了。然而，四十年代是一个更加鲜血淋漓、而且野蛮得多的年代，却没有生产出人们在《邦尼与克莱德》和《野战医院》这样一些六十年代的电影上看到的嗜血狂细节。

性反常至少在有文字记载的历史上跟所多玛和蛾摩拉一样古老，但它很少像六十年代那样被公开而直接地夸示过。在安迪·沃洛尔的《切尔西女郎》和瑞典的《我好奇》这样一些电影里，以及在《福兹》和《谢》之类的戏剧中，人们发现一种对同性恋、异性模仿癖和鸡奸的迷恋，更有甚者，还公开展示口交行为。这种迷恋似乎要显示人们对异性爱情生活的逃避，这也许是对六十年代末正变得十分触目而逼人的女性性解放的反应。

人们谈及五十年代的情绪时，几乎可以说五十年代是一个沉默的阶段。塞缪尔·贝克特的剧竭力要达到一种沉默感，约翰·凯奇的音乐甚至在尝试一种沉默的美学。然而，六十年代是一段十分突出的喧闹的时期。从一九六四年的硬壳虫乐队的“新声”开始，摇滚乐成为最强音直冲云霄，以致不可能听到自我思索的嗫嚅，也许这正好是当时的意图。

反认识、反理智的情绪概括起来就是抨击“内容”和诠释，强调形式和风格，转向电影和舞蹈这样的“冷性”媒介——用苏珊·桑塔格的话来说，就是一种“建立在不偏不倚、没有观念、超越否定的基础之上的”感应倾向。

抹煞艺术和生活的界限是艺术种类分解的更深入的一个方面，绘画转化成行动艺术，艺术从博物馆移入环境中去，经验统统变成了艺术，不管它有没有形式。美其名曰讴歌生活，这一进程却大有毁灭艺术之势。

在现代史上，艺术和政治的结合在六十年代比其他任何时候都紧密。三十年代，艺术为政治服务，然而采用了强制性的思想方式。六十年代的重点不放在思想内容上，而偏重气质和情绪。

游击戏剧和示威艺术，除了愤怒，没有什么内容可言。人们只好又回到十九世纪九十年代的无政府主义中去，当时艺术跟政治也合为一体，以便找到一种相对映气氛；六十年代最明显的表现是情感的规模和强烈性，这种情感不仅是反政府的，而且几乎完全是反体制的，最终还具有独立自治倾向。

然而，引人触目的是，尽管有这一切骚动，六十年代在美学形式上却没有一种值得注意的革命。热衷于机器和技术仅仅使人回想起鲍豪斯建筑学院和莫霍利—纳吉；戏剧界回荡着阿尔费雷德·加里的实践和安托南·阿尔托的理论；艺术中的噱头重复了达达主义，或者在修辞上借鉴了超现实主义。只有在小说中，也许在纳博科夫的语言光彩中，在巴勒斯的空间错乱中，在法国新小说的某些成分中，到的确出现了某种有趣的革新。尽管侈谈形式和风格，这十年却是在这两方面都无所建树的十年。然而，在文化情绪方面，却有一种语气和脾气的激愤，这是一种愤怒的果实，根源在于政治，却也波及到艺术。对于文化史来说，目前仍然具有重要意义的是当时那种反艺术的情绪，以及文化大众在模仿并实践以前为少数文化精英所垄断的生活方式方面进行的努力。

“艺术”的解体

五十年代的文化裁判者曾经引以为荣地大力反对那些良莠不分、花里胡哨和鸡毛蒜皮之类的东西（这些大多是从大众传播媒介中倾泻出来的）；他们还反对矫揉造作的冒牌艺术（即当时普遍称之为“中产趣味”的货色）。他们努力这样做，办法是坚持一种古典的文化概念，推出一种超越历史、超越经验的艺术鉴赏标准。

也许对这种观点做出最透彻的说明的就是汉娜·阿伦特了。“艺术品”，她写道，“是为外观这个唯一的目的而创作的。用

来鉴定外观的正当标准就是美……为了了解外观，我们首先要在我们自己和物体之间自由地确立一定的距离……”。

这里我们有了一种希腊人的艺术观。按这一观点，文化基本上是观照性的。艺术不是生活，在某种意义上说，它跟生活恰恰相反，因为生活是短暂的，变化的，而艺术却是永久的。在这一点上，阿伦特女士还加上了黑格尔的对象化〔objectification〕概念。一件艺术作品就是创作者把一个理念或一种感情投射到他身外的一个物体上：“……这里存亡未定的”，阿伦特女士写道，“远远不只是艺术家的心理状态；就其包括的有形物件——书籍和绘画、塑像、建筑物、音乐——而言，正是文化世界的客观状况包含并证实了各国、各民族、最终是全人类的全部有文字记载的过去。因此，判断这些特殊文化事物的唯一非社会的可靠标准就是这些事物的相对的持久性和最终的不朽性。只有能延续若干世纪的东西最终才有权成为一件文物。”①

自相矛盾的是，这种观点——在六十年代听起来简直是老古董——不是由下里巴人，或中流人物，而是由高雅人士拆了台，而这些人士本身正是现代文化的牧师。因为在设法阐明新的文化情绪的特征时，他们正好否定了阿伦特小姐提出的条件。他们论证说，艺术和文化的轨迹，已经从独立的作品转移到艺术家的个性上，从永久的物体转移到短暂的过程上。首先有力地论述这种观念的正是哈罗德·罗森堡。他是在解释杰克逊·波洛克、威廉·德库宁、弗兰茨·克莱恩和他所谓的其他“行动画家”的作品时说这番道理的。“从某一时刻起”，罗森堡写道，“画布对一个又一个的美国画家来说开始像一个行动的场所——而不是一个赖以再现、重新设计、分析或‘表现’一个真实或想像的物体的空间。在画布上进行的不是一幅图画，而是一起事件……在这

---

① 汉娜·阿伦特：《文化危机》，收入《过去和未来之间：政治思想的八个练习》，汉娜·阿伦特编（纽约，海盗出版社，一九六一年）第202页。

种动作中，美学同材料一道，也成了附属品。形式、颜色、构图、绘画……都可以省去。关键的问题总是包含在动作中的启示。”

如果绘画是一种动作，那么在草图和成品之间就没有什么区别了。后者不会比前者“好”，也不会比前者完善。艺术就没有初步或等级之分了，每一个动作本身就是一件事。实际上，作为成果的作品就融解到动作中去了，批评家也是如此。“这种新绘画”，罗森堡先生总结道，“打破了艺术和生活的每一个界限。随之而来的问题就是任何东西都与之有关——任何与动作有关的东西——心理学、哲学、历史、神话、英雄崇拜。只有艺术批评除外。画家通过他作画的动作摆脱了艺术；批评家却摆脱不了。继续按照派别、风格、形式进行鉴别的批评家——仿佛画家仍然关心制造某种物体（艺术品），而不是靠画布过日子似的——因而注定要变作艺术门外汉了。②

事实证明罗森堡先生是个极敏锐的预言家。六十年代的整个艺术运动力图融解作为“文物”的艺术作品，力图抹煞主体与客体的界限，艺术与生活的界限。这一点在雕塑中是最明显不过的了，或者说在雕塑与绘画的融合中，将它们揉合以表现空间、环境、动作、媒介混合、哈普宁艺术，以及建立“人—机器”相互反应体系的做法中，表现得最明显不过了。

从古典意义上说，雕塑在处理物体上是得天独厚的。它与固

---

② 哈罗德·罗森堡，《新事物的传统》（纽约：地平线出版社，一九五九年）第25页与以下各页。论文《美国动作画家》初次发表于一九五二年。罗森堡先生在一九五七年五月号的《艺术新闻》上发表了一篇题名为《汉斯·霍夫曼：自然进入动作》的文章，他在该文的一条脚注中提供了另一种思想：“在转向动作的过程中，正像绘画早些时候同音乐、同小说分道扬镳一样，抽象艺术放弃了跟建筑的联盟，却跟哑剧和舞蹈携起手来……在绘画中，身体运动（不同于立体主义者对运动的幻觉表现）的主要手段就是线条，这种线条不仅仅是被设想为平面的最细部分的线条，也不是边线、轮廓线或连接线那样的线条，而是被设想为笔触，或形象（在“形象素描”的意义上说）的线条。在通过画布时，**那样的每一条线都能把艺术家身体的实际动作确立为一种美学声明。**”（重点是我所加。）

体物质关系甚大，而且被固定在三维空间里。它被安置在从空间上说可以使它脱离俗气的地面或墙壁的柱基或底座上。六十年代，这一切都不行了。柱基被取消了，这样雕塑才跟环境融为一体。物质融进空间、空间转化成运动。这样，"最简单派雕塑"（作者有唐纳德·贾德、罗伯特·莫里斯、丹·弗莱文）完全抛弃了形象。它追求的无非是它所推出的东西：方块、形体、以及那些既无结构，也无造形，没有图案，也没有人形的物件之间的联系。它们是地地道道的"自在之物"。无独有偶，一九六八年夏天，人们在惠特尼博物馆所组织的一次名为"反假象：程序和材料"的展出中看到了这类东西。材料就是干草、油脂、污垢、狗食之类。詹姆斯·蒙特写的目录说明是这样开头的："这次展出的许多作品过激的性质与其说取决于艺术家使用了新材料，不如说取决于这样一种事实：构思和安置这些作品的动作比作品的客观性质更为重要。"这些雕塑"要么存在于无所体现的状态下，要么存在于散乱或错位的情况下，有些则三种状态兼备。"③林达·本格里斯的胶乳作品被倒倾在地板上，流成什么样子就是什么样子。巴里·拉·瓦把粉笔灰和矿物油搅拌在纸或布上；这些东西混合以后，由于干湿、吸收、渗透的程度不同，呈现出不同形状。"在这些最近的作品中，拉·瓦能够把时间当作实质性因素加以利用。他能把作品的顺序发展投射出来，其方法与生物学家测定实验室里培养的微生物生长的方法类似。"迈克尔·阿谢尔的空气雕塑实际上就是限定画廊与画廊之间的一个过渡地带的高度和深度的气屏。人们穿过时身上有了压力，于是就感到了"空间"。"作品的率直手法简洁地暗示它是一块未经木器加工的平板。因而对作品的感知代替了观照雕塑品的普通循环过程。"

---

③ 詹姆斯·蒙特、马西亚·塔克：《反假象：程序和材料》（纽约：惠特尼博物馆，一九六九年）。

一九六八年，罗伯特·莫里斯向大群文化名人宣称：他正在“退出”由他创造出“所有美学质量和内容”的画派。在评论这种“反形式”运动的极端发展时，哈罗德·罗森堡写道：

> 美学的撤退……使“程序”艺术〔process art〕和随意艺术〔random art〕合法化了。在前一种艺术里，化学的、生物的、物理的或季节的各种力量影响着原来的材料，要么改变原材料的形式，要么毁坏了原材料。例如，有生长的草和细菌相混合的作品，还有生满铁锈的作品。而随意艺术的形式和内容是由偶然决定的。到头来，对美学的批判意味着完全弃绝艺术作品，取而代之的则是一种关于作品的概念，或一种声称某种作品完美无缺的传闻——概念艺术就是这样。尽管它们强调了所使用的材料的真实性，形形色色的取消美学的艺术所奉行的共同原则却是：完成的作品——如果还有这种东西的话——不如产生这一作品的程序重要，而完成的作品只是这些进程的遗迹。④

从罗森堡最初——当时他持赞助态度——介绍这种“姿态”艺术或“程序”艺术，至今已有十五年了。现在他显然成了一具幽灵，对上述倾向已经达到的这一可憎的阶段忧心忡忡。他现在苦口婆心地提醒青年艺术家：“美学特性是事物中固有的，不管这些事物是不是艺术品。美学不是一种单独存在的因素，可以由艺术家随意排除。莫里斯不能把美学内容从他的结构中抽去，如同他不能把美学内容注入它所失去的地方一样。”⑤

绘画的情况如出一辙。追根溯源，从远古时代算起，绘画的基础总有两种因素：对称的几何视野和平坦的表面。第一个洞穴画家在墙上画了一个像，又在像的周围画了一条线，这样就把图

---

④ 哈罗德·罗森堡：《取消美学》，《纽约客》一九七〇年一月二十四日，62页。重印于《艺术定义的取消》（纽约，地平线出版社，一九七二年），第28—38页。

⑤ 同上。

画和环境分开了；此后，绘画变成了一种现实的象征，而不是一种对现实的魔法控制。

在过去几十年里，我们看到了与传统的绘画场地——视野与表面——的最后决裂。糊贴上去的物质破坏了画的表面，拼贴画就是一例；成形的画布破坏了几何的视野。集成艺术品离开了墙壁。环境艺术品包围了人。在这两种情况下，如同该运动的领导人阿伦·卡普罗所指出的那样，绘画中的空间错觉成了作品中所有立体之间的真正距离。

一九六九年，现代艺术博物馆批准新运动展出“空间艺术”，组织者是詹妮弗·李希特。在这里，距离的消蚀表现得非常彻底：画被颠倒了，观众站在画内，而不是站在画外。在展出目录中，李希特小姐写道：

> 过去，空间仅仅是艺术品的一种属性。它由绘画中想像的手法来表现，或由雕塑中的体积移置来处理。把观众与物体分开的空间却被作为正当距离而忽视了。这种看不见的尺寸现在正被当作一种活跃的成分来考虑。它不仅仅被艺术家描绘出来，而且被他们塑造出来，赋于性格特征。这一看不见的尺寸现在能够把观众与艺术融合在一种范围更大的情景中。事实上，现在观赏者进入了艺术作品的内部空间——一个从前仅仅在视觉上从外部经历、接近，却又不可侵犯的领域——作品的表现借助于一套条件，而不只是一个限定的物体。

这次展览由六个展室或六个空间构成，其中一个展室充满了黄绿荧光灯管组成的巨型结构。另一间展室里是白色吸声板。第三展室是真空镀膜的玻璃，几乎漆黑一片。第四展室是一个体操房式的屋子，一个人可以躺在垫子上或者裹在帆布罩之类的东西里。在花园里，一种光、声、热的环境由脉冲群组织起来，以提供一种混合媒介反应。

环境艺术抹煞了空间和人的界限。哈普宁艺术勾销了情景或事件同观众之间的距离。在哈普宁艺术中，不仅仅颜色和空间，

而且热度、气味、滋味和运动都成了作品的组成方面。正如阿伦·卡普罗所说的那样："从根本上说，环境艺术和哈普宁艺术是相似的。它们是一个硬币的被动和主动的两面，其原则就是扩张。"

哈普宁是一种混成品，它把作为艺术背景的环境同戏剧表演合为一体。它本来是一种画家的剧院，人们在里面看到的是对物体和材料的摆弄，这些物体和材料构成了画底，它们被从墙上取下来又放到露天去。哈普宁把观众带进了"创造"过程本身。

在哈普宁艺术中，如同简·科特所说的那样，"所有的符号都是实实在在的。一垛椅子就是一个个码起来的一堆椅子；一股浸透观众的水就是淋湿人们的真正水流。实际上，在观众和演员中间连块隔板也没有……"。

在这里，用科特的话来说，戏剧的模仿和象征功能已被消灭了。表现性的内容消融在实质性的内容里了，作为稳喻或象征的意义消失了。就连诱发性的观众也失去了意义，因为事件不代表什么，也不描绘什么——它就是什么。对实际的强调是对形而上学表现进行抨击的组成部分。譬如说，禅宗佛教曾是六十年代吸引许多画家和诗人的一种哲学。在禅宗佛教中，人们不用"硬"、"软"之类的词，因为这些都是一种物质的属性或品质，而品质和物质都是形而上的术语。一个人必须实实在在。如果要打比方，比方必须是由石头、木头、水等所代表的特定的、能触知的经验。

天才的民主化

强调艺术中的等级观念和读者、观众的文化分类（例如：高雅人士、中流人物、下里巴人）观念是汉娜·阿伦特、德怀特·麦克唐纳这一类五十年代代表性的文化解说人的特点。其中势必蕴含着对标准和捍卫、确定这些标准的一种职业——也就是批评——的看法。四十年代和五十年代实际上被称为批评家和批评流

派的时代：约翰·克劳·兰塞姆的新批评，R·P·布莱克默的文本研究，莱昂内尔·屈瑞林的道德批评，艾德蒙·威尔逊的社会历史批评，肯尼思·伯克对戏剧理论的钻研，I·A·理查兹的语言分析，以及诺斯罗普·弗莱尔的神话诗学批评。

相比之下，六十年代的主调是对批评的怀疑。苏珊·桑塔格，新潮流的一位风云人物，在《反对释义》（一九六六年）——标题就概括了流行的情绪——中宣布："今天……释义这种工作基本上是反动的。好像污染城市空气的汽车和重工业的油烟，如今艺术释义的流弊毒害着我们的感受能力……释义是智力对艺术的报复。不仅如此，它还是智力对世界的报复。"

背着"'内容'的沉重包袱"，麻醉人们感官的不仅仅是批评，而且还有文学。"我们时代的典型艺术"，她写道，"其实就是一些内容少得多、道德判断冷静得多的艺术——诸如音乐、电影、舞蹈、建筑、绘画、雕塑。"

所以，高级和低级文化（又称大众文化或通俗文化）的分野难免被人嗤之以鼻。正如桑塔格小姐看到的那样，这仅仅是"独特物品和批量产品"之间的一种区别。在一个大批量技术性复制的时代，严肃艺术家的作品被认为具有特殊的价值，因为它具有个人性格特征。"然而，按照当代的艺术实践，这种区分便显得浅薄透顶。最近几十年的许多严肃艺术作品都有一种明确无疑的非人格特征……而不是……'个人性格的表现'。"

新的情绪就是把感觉从思想中解救出来。"起作用的是感觉、感受和感应能力的抽象形式和风格。当代艺术正是致力于这些方面的努力……我们就是我们所能看到（听到、尝到、闻到、感到）的东西，比我们填塞在头脑里的思想内容所代表的我们更加有力，更加深刻。"

不仅如此，"如果艺术被理解成……一种感觉程序，那么，一幅劳申伯格的绘画所能引起的感受（或感觉）也许就像万能的上帝所写的一支歌的感受了。"这样，进一步的区别被抹煞了。

高雅绘画和流行音乐对“意识的再组织”（或“感觉中枢”〔sensorium〕的组织）同样有效，而“意识的再组织”现在就被宣布为艺术的功能。在这一切现象中，有一个文化的“民主化”问题。因此不能说什么东西高级或是低级。这是一种风格的融合，所有的感觉都平等地混合在一起，这也是一个对全体人开放的感应性世界。

如果说有一股文化的民主化倾向，它那激进的感觉平等主义一举取代了旧的思想等级，那么六十年代末还出现过“天才民主化”的趋势。天才，一个超凡入圣的人（用爱德华·席尔斯的话）“不必遵循社会法律和社会权威”，他的目标“只受自我扩张的内在必要的指引——去接受新的经验”。这种天才艺术家的观念，可以追溯到十九世纪初。据认为，艺术家从一种特殊的角度观察世界。惠斯勒声称艺术家是不同凡俗的阶级，他们的标准和抱负是凡夫俗子们无法理解的。如果“在一个天才和他的公众之间发生冲突”，黑格尔曾经宣称（如同欧文·豪注意到的那样），——成千上万的批评家、作家和社会名流多年来也一直随声附和——“那一定是公众不对了……艺术家的唯一义务就是追求真理和他的天才”。

如同托克维尔所注意到的那样，法国的“文学家”在“形成民族气质和人生观”方面早就起着带头作用，这一传统特别根深蒂固。艺术家不仅依靠自己的天才显出同其他芸芸众生大相径庭；而且他们有意像维克多·雨果所说的那样，要做民族的“神圣领袖”。的确，随着宗教的衰微，作家越来越被授与教士的特权，因为他被看成一个具有神奇眼光的人。在一个狭隘的世界上，只有作家才是格格不入的人，是漂泊者——像韩波那样——在不停地摆脱尘寰。在的里雅斯特的乔伊斯，在伦敦的庞德，在巴黎的海明威，在托斯的劳伦斯，在印度的艾伦·金斯堡——这些都是二十世纪特有的艺术家兼英雄的典型。到远离资产阶级老

家的地方朝圣，已经成为获得独特眼光的必由之路。这一切都基于这样一种信仰：艺术展示的真理比通过普通认识渠道发现的真理更高。艺术的“语言”，用赫伯特·马尔库塞的话来说，“必须传达一种真理，一种客观性，这是普通语言和普通经验不可企及的”。⑥

然而，万一像莱昂乃尔·屈瑞林冷言相讥的那样（用的是一种连他自己也“惊讶不已”的观点），“……艺术不总是展示真理，或者不总是展示最好的真理，而且也不总是指出正路”，那又怎么办呢？万一艺术“甚至滋生虚假，而且使我们养成弄虚作假的习惯，并且……在很多场合……为了独立自主起见，它要受理性智力的审查”，那又怎么办呢？这个问题也许太大，不便在这里讨论。然而把艺术家的洞见捧到其他一切人之上又引起另外一个更加咄咄逼人的问题：如果艺术的语言是普通语言和普通经验望尘莫及的，那它怎样为普通人喜闻乐见呢？六十年代的一个解决办法就是使每个人成为他自己的艺术家兼英雄。一九六八年五月，巴黎美术学院的学生提倡发展一种会指引“每个人固有的创造性活动”的意识，这样“艺术品”和“艺术家”就变成“这一活动的单纯的瞬间”。而斯德哥尔摩现代博物馆的一份一九六九年革命艺术一览表把这一指令推得更远，因为它宣称：“革命就是诗。在打碎组织体系的一切活动中都有诗”。然而这些积极分子的声明——六十年代有的是这种东西——并没有解决现代主义的问题，他们只不过避而不谈它罢了。

这个问题的核心就是文化与传统的关系。譬如说，当人们谈到一种古典文化或一种天主教文化的时候，人们就想到了在历史的进程中取得独特风格的一长串信仰、传统和仪式。这种风格不

⑥ 赫伯特·马尔库塞，《论解放》（波士顿，灯塔出版社，一九六九年），第40页。

仅起因于一套具有内聚力的常识观念或传统成规，而且也起因于有关一个井然有序的宇宙和人在宇宙里的地位的观念。从性质上讲，现代性跟作为过去的过去决裂，是为了支持现在和未来把过去一笔勾销。人们被责成去更新自己，而不是去延伸存在的巨链。

凡是文化与过去有关的地方，传统便帮助人们了解文化，仪式则表现这种了解。个人的经验和感受被看成独有的特点，与连续性这条巨链毫不相干。然而当文化与艺术家的个性有关，而不是与社会体制、法律有关时，经验的奇特性就成了检验梦寐以求的东西的试金石，感觉的新奇性则成了变化的主要动力。

现代主义文化是一种典型"唯我独尊"〔self par excellence〕的文化，其中心就是"我"，它的界限由身分来确定。对奇特的崇拜，在现代作品里层出不穷，开拓者却是卢梭。卢梭在《忏悔录》里开宗明义地宣布："我要做一件绝无前例的事情，……只有我是这样的人！我深知自己的内心。"的确，这种宣言就其维护绝对的奇特性（我生来便和世间任何别的人不同）和致力于绝对的坦白（"我没有掩饰半点坏处，也没有添加丝毫德行"）而言，在文学中是绝无前例的。

然而，如果把那本书第一页上每个句子开头的"我"同单纯的顾影自恋（的确也有）混为一谈；或者把卢梭以令人丧气的细节处心积虑地震惊读者的手法（"……陷入了死亡的痛苦里，她放了个响屁"）仅仅看成是一种裸露癖，那就错了。卢梭在《忏悔录》里想做的无非是：如有必要，就无情地证实自己的名言：掌握真理只有通过感情或感受，而不是通过理性判断或抽象推理。"我感觉，故我存在。"这样，卢梭笔下的牧师修正了笛卡尔的箴言，一下子打翻了古典真实的定义，以及由此而来的艺术创作的定义。

人们怎能知道一个经验是否是"真实"——也就是说，它是否真实，因而适用于所有的人？古典传统总把真实性跟权威性、

跟娴熟的技艺、跟对形式的了解、跟寻求完善——不管是美学上还是道德上的完善——混为一谈。用桑特亚纳的话来说，那样的完善只能通过"净化"，通过清除一切偶然成分——伤感的、悲哀的、滑稽的、怪诞的——通过追求表示形式完整的本质来达到。甚至在艺术与经验等同的地方，仍然把完善作为审美满足的一个标准来强调。约翰·杜威的理论里就持这种观点。在杜威看来，艺术是一个成形过程。这一过程包括了艺术家的"指导意图"和经验的固执性之间的相互作用。只有当艺术家达到了"内心的统一和满足"时，艺术作品才是完整的。换句话说，艺术仍然是一个图案结构问题，只有它的每个独立成分之间的关系能被理解时，一件艺术品才具有意义。

然而，六十年代出现的新情绪却对那一类定义嗤之以鼻。一件艺术品的真实性几乎完全按它的直接性来确定，这里既有艺术家意图的直接性，也有他对观众产生的效果的直接性。譬如说在戏剧方面，自发性就是一切。脚本实际上被取消了；主体形式变成了即兴表演——褒"自然"，贬创作；扬直率，抑判断；重自发，轻反思。"活力剧院"的导演朱迪丝·马利纳说："我（在舞台上）不想当安提戈涅，我就是朱迪丝·马利纳，而且只想当朱迪丝·马利纳。"她说这话的目的就是要取消戏剧上的错觉，就像画家在绘画中已经消灭了错觉一样。

然而，在这个例子里，拒绝"表现"另一个人，不仅仅是拒绝一个脚本；那是否认人类的共同性，也是强调一种虚伪的人格独特性。安提戈涅是一个象征——按照传统，她在舞台上表演时总有空间将她同观众分开——它一再说明某些循环往复的人类问题：要求公民服从，要求信守诺言，伸张正义。消灭安提戈涅，或者否认她的形体存在，就是消灭记忆，抛弃过去。

与此相似的是，鉴别六十年代的文学作品的标准是：感情要真挚，要成功地投射"未消失的想像冲动"，要坚持思想不应当干预自发。艾伦·金斯堡说他写作时，"让我的想像驰骋，以便

从我真实的思想中草草记下魔术般的诗句”。我们一再听说，他的两首最著名的诗是在事先未曾构思、事后又未加修改的情况下写成的。《嚎叫》中很长的第一部是在一个下午打出来的；《向日葵箴言集》是二十分钟内脱稿的。“我在书桌上奋笔疾书，凯鲁亚克站在小屋门前等着我写完。”杰克·凯鲁亚克则用同样的即兴方式，甚至手不住点地把他的长篇小说打在成卷的滚筒纸上——一天打六英尺——从来也不修改。

来自艺术家工作台上的这些报导大多数都带赞赏口吻，因为新情绪的批评家在个人表现上几乎跟艺术家不相上下。面对一个剧、一本书或者一部电影，他们的目的与其是以传统的美学词语评价它，不如说是表达他们自己对它的体会：该作品主要提供了一种陈述个人观点的机会。这样一来，每一件艺术品，不论它是绘画、小说、还是电影，都变成了另一件“艺术”品的托词——好让批评家抒发对原作的感受。“行动艺术”因而便引起了对“行动”的反应，每个人都变成了他自己的艺术家。然而，在这一过程中，一切客观判断的概念都被抛到九霄云外了。

天才民主化之所以有可能实现，是因为一个人能够同判断争议，却无法跟感受论理。一件作品所引起的感情，或者投你所好，或者惹你讨厌。然而任何人的感受跟别人的一样，都没有什么权威可言。况且，随着高等教育的普及和一种半熟练的知识阶层的壮大，上述事态的力量对比产生了引人注目的变化。有不少以往在这方面不见经传的人，现在坚持从事艺术事业的权利——不是为了提高他们的智识或感受能力，而是为了“完善”自己的个性。不论是在艺术本身的特征还是对艺术反应的性质上，人们对自我的关切已胜过任何客观标准。

这种发展并非无人预见过。早在三十年前，卡尔·曼海姆就警告说：

> ……民主大众社会的这种公开的特点，再加上它规模的增大和广大群众参与的倾向，不仅产生了过多的文化精英，

而且也剥夺了这些精英人物所需要的、将冲动升华的专有权。这一点儿艺术特权一旦丧失，那么对趣味与风格指导原则加以从容而审慎的阐述就不可能了。新的冲动、直觉和接近世界的新鲜渠道，如果没有时间在小集团中成熟，那就会被广大群众作为单纯的刺激物来领会……⑦

另一些研究大众社会的理论家，像奥尔特加-加塞特、卡尔·贾斯珀斯、保罗·蒂利奇、埃米尔·莱德勒和汉娜·阿伦特等，他们的作品在五十年代影响极大，他们也关心权威丧失、体制破裂和传统侵蚀的社会后果；然而，他们的着眼点是在政治上，而不是在文化上。他们认为大众社会动荡不定，而这是集权主义到来的前奏。然而，回想起来尽管他们有关"大众"与社会的关系的理论在关于社会结构的判断上似乎过于简单，在分析政治性质时也十分粗糙，但事实证明对于社会的一个剖面——当代文化——来说，却恰当得惊人。这些理论家所谓的"大众化"〔massification〕——试用他们的一个蹩脚的术语——现在正在艺术界出现。风格已经成了时髦的同义语，艺术中的"新"风格层出不穷，使人眼花缭乱。文化机构不再指责现实与变革，因而也不再为检验新主张提供必要的紧张压力，而是乖乖地顺从眼前的潮流。

高级艺术，正如希尔顿·克雷玛所说的那样，"总是精英人物的事，即便这里所说的精英是指艺术感受方面的超常者，而不是社会地位上的上流人物。高级艺术要求非凡的才气，非凡的眼光，非凡的训练和献身精神——它需要非凡的人物。……"⑧如

---

⑦ 卡尔·曼海姆，《重建时代的人与社会》，（纽约，哈考诗·布雷思公司一九四一年），第86—87页。

⑧ 希尔顿·克雷玛，《高级艺术与社会动乱》，《纽约时报》，一九六九年十二月二十八日；同时参见克拉默，《先锋派的时代》（纽约：法罗、斯特劳斯与吉罗公司，一九七三年），尤其是他的精彩论文《艺术与政治：侵袭与会话》，第522—529页。

此要求当然跟任何全民平等的思想——包括当前美国文化中居统治地位的全民平等的思想——都格格不入。因此就产生了有众多的批评家迫不及待地要站到大众文化一边的仓促举动。⑨

对于严肃的批评家来说，这真有进退维谷之势。正如希尔顿·克拉默指出的那样，“一旦高级艺术破天荒第一次需要反对广大愚昧的群氓，批评的职业就要做历史性的表演了。”然而，那种情况早就发生了变化。高级艺术本身就是五光十色的，即便不是“颓废”的话（不过对这个词从来没有下过确切的定义）。“群氓”现在成了文化饕餮之徒。所以连先锋派本身，不仅远远不需要批评家出面捍卫，反而投入了群氓的怀抱。因而，严肃的批评家要么把矛头指向高级文化本身，从而谋取它的政敌的欢心；要么，用约翰·格罗斯的话来说，“心甘情愿当迪斯科舞厅的门厅侍者”。这就是文化天才民主化的发展轨迹。

自我的丧失

上述情况也许在文学领域里表现得最为严重。长篇小说在大约二百年前出现，它是由一个动荡不安的世代所造成的。这是一种通过想像来记述现实世界的手法。而检验小说的试金石就是经验的介入——千变万化的直接经验，它们通过情感的提炼和智力的整理而产生联系。可以说，一个小说家就是这样一种形象：他的个人经验本是一种原创经验，当他回到他自己的潜意识去凑集自己的心理痕迹时，他就跟——如果他是个优秀小说家——一种集体的潜意识发生了接触。

⑨ “我们的时代是第一个这样的文化时代，”莱昂乃尔·屈瑞林写道，“在这个时代里，有许多人在追求艺术中的重大成就。当他们受挫时，便形成了一个打破传统阶级阵线的被剥夺者阶级，造就了一个精神上的无产阶级。”《论现代文学中的现代因素》，收入《文学艺术中的现代观念》，欧文·豪编，（纽约：地平线出版社，一九六七年）。

小说诞生后的最初一百来年里，小说家的任务是解释社会。然而，这一任务最后证明是无法完成的。正如戴安娜·屈瑞林在试图标明小说家的当代重任时所说的那样；“对于我们时代的先进作家来说，自我是他至高无尚的、甚至是绝无仅有的谈论对象。社会没有值得劳神的组织或事务了；社会之所以存在，是因为它成为我们的负担，因为它如此绝对地制约着我们……当今小说家的任务仅仅是帮助我们弄明白与这样一个世界有关的自我，这个世界包围着我们并大有湮没自我之势。”⑩

这是一段对本世纪前半期精彩而准确的论述；然而到了六十年代，小说家甚至失去了作为谈论对象的自我，因为自我与世界的界限越来越模糊。玛丽·麦卡锡说过，现在人们开始写一种“建立在‘无品格’〔statelessness〕基础上”的新式小说了。她列举弗拉迪米尔·纳博科夫和威廉·巴勒斯的作品为佐证。我认为这道出了一定的实情。不管怎么说，六十年代中期的作品变得越来越孤僻，小说家的声音越来越空幻了。

在阅读这些碰到时代痛处的小说家的作品时，人们发现六十年代人们主要念念不忘的是疯狂。当社会生活已被抛到身后时，自我，作为一个有限的题材，已经被融解了。剩下的唯一主题就是分裂的主题，而这十年的每一个重要作家都或多或少地涉及到这一主题。这些小说在方式上是迷幻型的；许多主人公都是精神分裂症患者。精神错乱，而不是精神正常，变成了检验现实的试金石。尽管这十年有种种社会骚乱，这些作家写出的小说没有一部是政治性的；没有一部（贝娄的《赛姆勒先生的行星》是例外）描写激进主义、青年人或社会运动——然而在某一方面都有类似之处。凡此种种，为这些作家的感觉能力增加了一种神启式的战栗——就像暴风雨前的燕子——它似乎发出了一种迫在眉睫

⑩ 戴安娜·屈瑞林：《诺曼·梅勒的道德激进主义》，收入《克莱蒙特文集》（纽约，哈考特·布雷思公司，一九六四年），第177—178页。

的大灾难的警告。⑪

有目共睹的作家就是“黑色幽默作家”——约瑟夫·海勒、J·P·唐利维、布鲁斯·J·弗里德曼、托马斯·品钦。对更多的“流行”作品的读者来说，还有特里·萨瑟恩。他们描写的是荒谬的、虚无主义的情景。情节古怪、充满了恶作剧，风格冷漠、滑稽、愚钝又粗俗。在种种情况下，个人只不过是一只皮球，被无人格的巨型机构愚蠢无聊地踢来踢去。在《第二十二条军规》——六十年代最流行的一本小说——中，主人公无法脱离空军，因为他援引一条规定表明他是个疯子，反而证明了他是个真正神志清醒的人。这是一个古典式的愚蠢笑料。

在安东尼·伯吉斯、库尔特·冯尼格和威廉·巴勒斯的科幻小说和未来想像中，由于人物发生了体形上的真正变化，荒诞性大大增强了。重点则是放在事件的无缘无故和善恶的混淆上。在约翰·巴思的《牧羊童贾尔斯》中，世界由两台巨型电脑来摆布。在托马斯·品钦的《第四十九摊的叫卖声》中，“情节”集中在一个世界性的阴谋上——这一主题也在巴勒斯的作品中出现——而我们则等待美国在世界末日的人欲横流中完蛋。

精神分裂症的主题在肯·凯西的《飞越杜鹃窝》、巴恩的《道路的终点》、梅勒的《美国梦》中表现得十分明显。凯西的这部书，有不少部分是在仙人球膏和麦角酸二乙基酰胺的影响下写成的，书中的一个人物装疯卖傻，想逃脱短期的囚禁，但到头来被做了脑叶切除手术，而一个患精神分裂症的印第安巨人本来是同一所医院的一个病人，现在却破窗而逃，“神志清楚”了。在梅勒的《美国梦》——书名显然具有象征意义——中，主人公

⑪ 我知道，这样的阅读完全忽略了这十年内许多杰出的小说家——如厄普代克、塞林格、契弗、J. F. 鲍尔斯、斯泰伦、罗思、马拉默德和鲍德温。我只能说这些人忙于小说家关心的比较传统的问题——也就是记述人在社会框架里的作为，当然马拉默德往往离题去探索幻想。根据我本人从社会学角度所读到的这一时期的神启倾向看，我感到我所选择的小说家都是对这十年的情绪做出了比较明确的论述的人。

斯蒂芬·罗扎克表露出各式各样威力无穷的幻想——包括跟中央情报局和其它神秘力量的较量——最终却欢呼思想波到达彼岸的威力。

在这一时期其他主要的小说家——纳博科夫、贝娄、巴勒斯和热内——的作品中，幻想的主题居统治地位。纳博科夫的《微暗的火》是一种幻想侦探小说（也是关于权力、爱情、学术的闹剧式、迷宫式的奇思异想），里面有主人公对一首长诗的一篇煞费苦心的诠释。此人或许是个特务，或许是个想像中像俄国那种国家的被罢黜的国王——身份的混乱是此书的关键。《爱达》（或叫《阿多尔》，还有许多别的版本）是一部关于爱情的同样复杂的幻想作品，它有意弄错年代，以抹煞过去和将来的一切界限。

索尔·贝娄——最终成为反启示录的唯一的作家——提出了这样的一个问题："眼下你是把这个伟大的、蓝色的、白色的、绿色的星球吹走呢，还是让你自己从这个星体上被吹走？"《赛姆勒先生的行星》大部分围绕着一个印度物理学家向月球殖民以摆脱地球过度拥挤而制订的计划进行。跟拉尔博士的计划交织在一起的是一篇对未来学先行者之一H．G．威尔斯生平的可疑的回忆录。而赛姆勒先生自己——小说里描写得很美的主人公——却国籍不明，仿佛在强调过去所有结构的解体。

纳博科夫和贝娄从气质上说是世界的观察者，但巴勒斯和热内却给我们带来天启。世界从实际到象征都被肢解了。在巴勒斯的作品里，令人作呕的景象变得浑厚坚实。虽然《赤裸的午餐》表面上写的是作者同毒瘾的一场博斗，但污秽的主题像畅通无阻的污水管道一样贯穿全书：书里绘声绘色地描写肛门性感，描写五花八门的人体排泄物，描写对女性生殖器的厌恶，还反复提到一个受绞刑的人行刑时的反射性射精。人被描写成螃蟹、大蜈蚣或食虫植物。巴勒斯说过，"小说形式也许过了时"，作家将不得不推出更为准确的手法，"以便在读者身上产生下流照片那样

的效果”。他的小说——《赤裸的午餐》以及三部曲《温柔的机器》、《爆炸的门票》、《新星快车》——都是“剪贴”作品：“你可以剪到《赤裸的午餐》的任何交叉处。”它是一个“连续不断的叙述”，因为《赤裸的午餐》不需要历史。他其它的小说也是用纸条写好、任意拼贴起来的。现实中没有现实，因为再也没有范围，再也没有界限了。

类似的热衷也贯穿于让·热内的作品中。不过他的作品首先是讴歌下层阶级的。正如苏珊·桑塔格所写的那样：“犯罪、性与社会的堕落，最重要的，还有凶杀，都被热内理解为赢得荣耀的机会。”热内把小偷、强奸犯、凶杀犯的世界看成唯一诚实的世界。因为在这里，最深刻、最犯禁的人类冲动都以直接、原始的措词表现出来。在热内看来，吃人肉和肉体结合的幻想代表了关于人类欲望的最深刻的真理。⑫

狄奥尼索斯帮

天启情绪在任何地方都不像在自称为“狄奥尼索斯剧院”的创新运动中表现得那样带劲。这场运动把它的戏剧团体称之为狄奥尼索斯帮。它主要强调自发性，强调放浪形骸，强调感觉交流，强调东方神秘主义和仪式；它的主旨与旧式激进剧院不同，不是要改变观众的观念，而是要重建观众和演员的心理。办法是让双方共同参加解放仪式。这场运动培养了一派反陈规、反技巧的戏剧，它的根据是：任何形式的表演或脚本，任何形式的技巧或谋算，都是“非创造性的、反生活的”。

---

⑫ 把热内包括在“美国”作家群里，并把他列为六十年代的作家也许有点奇怪。虽然他的作品写于四十年代和五十年代。然而，为热内赢得大批美国追随者的书籍——《百花圣母》、《小偷的日记》、《葬礼》——直到六十年代才有英译本问世。巴勒斯也在五十年代写作，然而，只是在六十年代这两人才充分地体现在美国人的意识里。

在结构完美的传统戏剧中，没有松散的结尾，没有道德的含混，没有无用的情节；有的总是一种把行动引向结局的内在逻辑，因为剧作家想要说明一个问题。然而“新戏剧”不信那种有条不紊的传统，并且指责它主观武断，过于挑剔。传统戏剧因而并不是剧作家自己的戏剧，因为剧本或多或少受到限制。而新戏剧却想把行动展开，抹去观众和舞台的界限，取消观众和演员的区别。由于它不相信思想，所以就设法在戏剧中恢复一种原始仪式感。

戏剧中这种新情绪的原型是朱莲·贝克和朱迪丝·马利纳所组织的“活力剧院”。这个剧团在欧洲作了几年巡回演出后，创造出一种风格新颖的随意动作，并鼓吹一种革命的无政府主义。他们的新信条是“戏剧必须解放”，“必须走向街头”。贝克抨击过去的戏剧的话，使人想起马里内蒂的未来主义宣言：

> 形形色色的说谎戏剧将要完蛋。……我们不需要莎士比亚的客观智慧，他的悲剧意识是专门留给出身高贵的人们的经验。他对集体欢乐一窍不通，所以在我们时代他毫无用处。重要的是不要受诗的诱惑。正因为如此，阿尔托大声疾呼“烧掉剧本”。
>
> 其实，整个智性的戏剧将要完蛋。本世纪和过去许多世纪的戏剧在演出和感染力方面都是智性的戏剧。人们离开了我们时代的剧院就去思考。然而，我们的思考受到业已受限制的思想的限制，变得陈腐不堪，所以不堪信任……

因此，在“活力剧院”的明星剧《今日天堂》里，观众被邀请走到脚光下，同舞台上的演员合为一体，而其他演出人员却在剧院里游来逛去，吸着大麻跟观众攀谈。不时有一个演员回到舞台上，把全身衣服剥得只剩下一块缠腰布，并鼓动观众如法泡制。其意图（很少达到）无非是组织某种形式的群众性的纵情狂欢。最后劝诱每个人离开剧院，让他们去说服警察也搞无政府主义，去冲击监狱，释放犯人，制止战争，以“人民”的名义接管城市。

如果在戏剧界有一个新情绪的化身的话，那就非法国作家兼批评家安托纳·阿尔托莫属了，此人死于一九四八年。阿尔托原来受过训练，准备当演员，他在一九二八年，跟罗伯特·阿伦创建了“阿尔弗雷德·贾里剧院”。在那里，他按照贾里的精神开始给观众驱邪。阿尔托相信人们必须“结束”戏剧对剧本的服从，而且应当恢复介乎手势和思想之间的一种独特语言的标志。尽管阿尔托没有提倡日常生活中的残酷或残暴色情狂，但他相信他的戏剧的仪式化暴力能够给观众一种放纵感，并产生医疗功效。在这方面，他就是后现代主义这股大潮流的组成部分，这些人抨击理性，力图返回原始的冲动根源。

六十年代的美国，富家子弟玩弄革命，有时竟因此送命。他们追求幻觉，有时又造成悲剧。所以藏在阿尔托“残酷戏剧”背后的这一类理论不可避免的要风靡一时，尽管从来没有得到真正的理解。在这一阶段，关于作为仪式的戏剧的种种议论中，有一种奇特的空虚感，一种缺乏信念、单纯做戏的情绪。⑬

正如埃米尔·杜尔凯姆指出的那样，仪式首先依赖一种神圣和亵渎之间的明确界限，这一界限是所有参与文化的人一致同意的。仪式把守着神圣的大门，其功能之一就是通过仪式唤起的敬畏感保留不断发展的社会必不可少的那些禁忌；仪式，换句话说就是对神圣的戏剧化表现。然而在一个开头就没有这两种存在的基本分野的社会里，在一个否认所有等级分明的价值观念的社会里，怎么会有像意义深沉的仪式那样的东西呢？

新戏剧所谓的仪式必然要转移到对暴力的赞颂上来。起初，暴力依然局限在作品本身，——如《黑人》驱邪仪式中的情况就是一例。在这出戏里，一个黑人杀害一个白人的事件被象征性地重新表演出来。然而，当人们对哄动的渴求逐步升级到对某种更

⑬ 波兰导演杰尔西·格罗托夫斯基的“贫困戏剧”由于取消了道具、灯光、布景，一味强调痛苦和死亡，当时也曾风行一时，不过它的创造者——一个具有宗教天职感的严肃、孤独人物——从此以后谴责了他的不少追随者。

加逼真的东西的需求时，哈普宁艺术就逐渐取代了剧本，成了表演暴力的主要场所。戏剧毕竟只是刺激生活。然而在哈普宁里，真正的血液能够——而且的确——在流动。一九六八年，在纽约贾德森教堂举行的“艺术的毁灭”专题讨论会上，一个与会者从天花板上吊下只白色小鸡，把它晃来晃去，然后用一把园艺剪把鸡头剪掉。接着他把那剪下的鸡头夹在他的两腿间，塞进未扣拉链的裤襟里，再用死鸡敲打一架钢琴的内箱。一九六八年在电影馆里，德国艺术家赫尔曼·尼采在舞台上开剖了一只羊，把内脏和血泼到一位少女身上，再把羊的尸体钉到一个十字架上。在这种哈普宁中，“狂欢—神秘剧院”的演员们互相往身上抛洒大量的血和动物的肠肚，美其名曰重演罗马宰公牛祭神的仪式。在古罗马，一个人站在坑里，让人在他的头顶上宰杀一头献祭的公牛，这就算他加入了弗瑞吉亚秘密宗教的帮会。上述两起事件在《美国艺术》杂志上都做了报导，同时还附有照片。另一件事是由尼采先生主持的，里面也有仪式性的动物宰杀，《乡村之声》用了一张头版照片把它公之于众。

从传统上讲，知识分子厌恶暴力，因为使用暴力就等于承认失败。在人际交流中，个人只有在失去通过论理进行说服的能力时才诉诸于武力。所以在艺术中诉诸暴力——从画布、舞台、书面上真正再现暴力的意义上讲——它标志着艺术家由于缺乏暗示感情的艺术魅力，已经退化到直接震动感情的地步了。然而在六十年代，暴力不仅作为治疗方法，而且作为社会变改的一种必要的伴随物被加以肯定。如果留心一下让-吕克·戈达尔在《中国姑娘》中描写法国上层资产阶级子弟满口皆称暴力，并齐声朗读毛泽东的小红书的情景，人们就会意识到一种迂腐的浪漫主义正在掩盖凶杀的可怕冲动。与此相类似的是，在戈尔达的《周末》中，发生了一场真正屠宰动物的活动。从这本书里，人们可以感到一种凶恶的嗜血欲望正被触动，目的不是净化，而是刺激。

革命的高调所允许的——既在新情绪中，又在新政治中——

就是消灭表演和现实的界限，这样一来，生活（还有诸如游行之类的“革命”行动）就作为戏剧来演出了。而起初在戏剧中，尔后又在街头的示威游行中表现出的对暴力的渴望则成为一种必要的心理麻醉剂，一种毒瘾。

取代理性

到六十年代末，这种新情绪已经有了名目（反文化）和一套伴随它的意识形态。这种意识形态的主要倾向——虽然它打着攻击“技术官僚社会”的幌子——实则在攻击理性的本身。⑭

理性被取代之后，据说我们要沉湎于某种形式的前理性的自发性中——不管它打的是恰尔斯·赖克的“第三意识”、西奥多·罗斯扎克的“萨满教想象”的旗号，还是别的什么类似的幌子。这一运动声音最响亮的代言人罗斯扎克说，“目前最要紧的是推翻那种深受自我中心和理智型意识束缚的科学世界观。要取而代之，就必须要有一种新文化，在这种文化中，个性的非理智能力——从幻想的光彩和人类交流的经验中燃起烈火的能力——将成为真善美的主宰者。”

我们一再听说，革命变革不仅要包括社会，而且要包括心理。然而，当人们四处寻觅想知道用实在的话讲这到底是什么意思——即这种新的、美其名曰革命后文化可能采取什么形式——时，人们得到的只不过是进一步的劝告，要抛弃使人麻木的认识的重负，还有对“萨满教狂想型呓语”进一步的宣扬。

⑭ 如果认为这种攻击与所有的激进主义都有牵连，那倒是一种错误和歪曲。事实上，存在着一种厌弃非理性主义的较老的激进传统，它的一批拥护者——菲利普·拉夫、罗伯特·布鲁斯坦、莱昂内尔·阿贝尔、欧文·豪——的确在各自不同的文章中攻击过新情绪的许多方面。他们的许多论证的困难在于：在智性和美学观点上，他们都与现代主义结成联盟，并接受它的前提。然而新情绪所做的则是从现代主义的前提推出它们合乎逻辑的结论。

这些规劝是否意味着，它除了向往并赞颂失去的理想化童年之外，还有别的发明？这一直是所有乌托邦运动的不灭愿望。然而，六十年代田园牧歌式幻想的新颖之处，除了是以心理学和社会学的语言装扮起来之外，还存在这样的差别：过去那些愿望大多是囿于言论的（只需看看傅立叶的“善良心理”），六十年代人们却发现童年的幻想和性要求在青春期，并以文化史上空前的规模表现出来。因为一旦否定了男女之间、思想之间的必要界限——这些都是成年的标志——之后，再叫喊否定和反对歧视又有什么意义呢？这种养鱼缸里的青年文化，春天的摇滚乐加幻觉舞蹈，除了拚命追求狄奥尼索斯之外，还能是什么呢？然而在既没有自然、又没有宗教来供人赞颂或使之仪式化的时代，如此梦想又怎么可能实现呢？所有这一切，不外乎是对自我的可悲的赞美。然而，那是一种空洞无物的自我，它不过通过表演“革命”假装成生气勃勃的样子罢了。

结 束 语

七十年代——我们被年代的标志绊住了手脚——文化激进主义本身已到穷途末路。绘画又回到形象和描绘上，雕塑则热衷于技巧、材料，或利用传播手段造出所谓“概念声明”。戏剧成了死水一潭，小说更加内向并专注于疯狂和专门技巧，品钦的《万有引力之虹》便是例证。对于文化大众，现在却有了“色情邦”〔pornotopia〕（斯蒂芬·马库斯的术语），也就是无聊地沉溺于色情文学和反常的性生活。难道这不仅标志着一个年代的结束而且也标志着一种文化形态的终结吗？

“不受束缚的自我”〔untrammeled self〕，正如我早些时候所指出的那样，是一味美化猖獗的个人主义的资产阶级社会的产物。虽然资产阶级社会在经济上赞赏猖獗的个人主义，在文化上却害怕自我的过火行为，而且想方设法约束这些过火行为。由

于千变万化、错综复杂的历史原因，这种“文化自我”变成反资产阶级的了，而这一运动的有些部分跟政治激进主义结成了同盟。然而，这种“文化自我”的冲动实际上并不激进，只不过是叛逆性的罢了。它用否定约束，寻求放纵的办法“表现”自己。今天遇到的问题是：那种约束松弛了，要求放纵的冲动找不到张力——或者创造力。更重要的是，追求放纵在一种自由主义文化中已经获得合法地位，而且被那些文化商人用来推广他们所标榜的“时髦”生活方式（音乐行业中就是这样）。

文化现代主义的叛逆冲动现在偏偏一头撞在悖论上。非西方世界的激进主义——中国、阿尔及利亚或古巴的激进主义——是一种具有清教主义色彩的激进主义，而苏联的马克思主义在文化上采用压制手段。文化现代主义，虽然仍旧标榜自己的颠覆性质，却在资产阶级的资本主义社会大致找到了归宿。资本主义社会由于缺乏一种来自空洞信仰和干枯宗教的文化，便反过来把要求“解放”的文化大众的生活方式当作自己的规范，然而，这种文化对所有实际经验都无法给予确定的道德或文化指导。文化现代主义究竟是到了穷途末路地步，还是要在更大的回旋中再转一圈，进一步拧松螺丝，拆除限制（诸如人们目前禁止的乱伦、鸡奸和性别错乱）呢？在目前阶段，提出这种问题实在文不对题。因为明显的事实是，现代主义作为一种创造性力量——在美学与内容方面都是如此——已经基本完结。现代主义的高峰是五十年前达到的。六十年代文化情绪之所以在这里讨论，是为了证明当初引起震惊与轰动的美学业已变得琐碎无聊不堪；而就它已经成为文化大众的财产而言，它已成为资本主义文化矛盾的又一个迹象。

第四章： 走向大修复：后工业化时代的宗教与文化

每个社会都设法建立一个意义系统，人们通过它们来显示自己与世界的联系。这些意义规定了一套目的，它们或像神话和仪式那样，解释了共同经验的特点，或通过人的魔法或技术力量来改造自然。这些意义体现在宗教、文化和工作中。在这些领域里丧失意义就造成一种茫然困惑的局面。这种局面令人无法忍受，因而也就迫使人们尽快地去追求新的意义，以免剩下的一切都变成一种虚无主义或空虚感。本文根据前面几章对文化矛盾现象的论述，来探索文化与工作、与宗教的关系，以及新意义系统可能将导致的方向。①

人的品格和人的社会关系模式在很大程度上是由他们所做的工作塑造成型的。倘若我们把工作当作区分品格模式的一种原则，那么我们就可以分别讨论前工业社会、工业社会和后工业社会的工作。当这些成份在同一个社会里并存的时候，我们可以不按编年史而从共时性角度看这一原则，或者，我们可以把这些因素当作各种社会所经历的自然顺序。由于研究者目的不同，这两

---

① 本文也可以当作另一篇论文《技术、自然与社会：三种世界观的变迁和领域的混淆》的对应篇来读，这篇论文一九七二年九月在史密森学会宣读，并收入双日锚丛书《技术与知识的边疆》（纽约州，花园城，双日锚公司，一九七五年），书前有丹尼尔·布尔斯廷写的序。我没有把那篇文章收入本书，因为它的主旨是论述与社会有关的哲学世界观的出现，而不是独具一格的文化问题，不过这两篇文章可以说是相互补充的。

在本章的开头部分，我重复了我的著作《后工业化社会的到来》中的一些论述，以建立宗教、文化讨论的框架。

种方法中的任何一种——既然它们都是演绎性的构造——都是正当的。不过这种方法上的区别仍然是我们理解工作之意义的根据。

前工业社会的生活——这仍然是今日世界大部分地区的状况——其主要内容是对付自然〔game against nature〕，在诸如农业、采矿、捕鱼、林产等榨取自然资源的行业中，劳动力起决定作用。人们靠本身的体力工作，用的是代代相传的方法。而人们对世界的看法则受到自然力量——季节、暴风雨、土壤的肥瘠、雨量的多少、矿层的深浅、旱涝变化等因素——的制约。生活的节奏是由这些偶然事件造成的。时间感就是一种期限感，工作的进度因季节和天气而变化。

工业社会，由于生产商品，它的主要任务是对付制作的世界〔game against fabricated nature〕。这个世界变得技术化、理性化了。机器主宰着一切，生活的节奏由机器来调节。时间是有年月顺序的、机械式的，由钟表的刻度均匀地隔开。能源利用取代了人的体力，大大提高了生产率。以此为基础的标准产品大批量生产便成为工业社会的标记。能源与机器的使用改变了工作的性质。技艺被分解成简单的操作步骤。昔日的工匠被两种新式人物所取代：工程师，主管工作的设计和流程；半熟练工人，他是机器不可缺少的附属物，直到工程师的技术才能创造出新机器把他置换掉为止。这是一个调度和编排程序的世界，部件准时汇总，加以组装。这是一个协作的世界，人、材料、市场，为了生产和分配商品而紧密结合在一起。这是一个组织的世界——等级和官僚体制的世界——人的待遇跟物件没有什么不同，因为在工作中协调物件比协调人更容易。这样，在人与角色之间形成了一种明显差异，而这种差异目前在企业的人员配置和组织图表上已经正规化了。

后工业化社会的中心是服务——人的服务、职业和技术的服务，因而它的首要目标是处理人际关系〔game between persons〕。从一个研究室的组织，一直到医生和病人、教师同学生、政府官

员与请愿者之间的关系——一言以蔽之，它的模式就是科学知识、高等教育和团体组织合成的世界——其中的原则是合作和互惠，而不是协调和等级。因此，后工业化社会也是一个群体〔communal〕社会，其中的社会单位是团体组织，而不是个人。决议必须通过某种政治组织——不仅有政府，还有私人组织之间的集体磋商——而不是通过市场作出结论。然而人与人之间的合作比管理事物更难。参与是团体的一个条件；而许多不同的集团需要太多不同的东西，同时又不愿意谈判，结果便加剧冲突或形成僵局。我们要么接受一种众口一词的政治，要么接受一种矛盾重重的政治。

然而社会组织的这些变化，在一种无形的方式中也许已经预示了更多的变化——在意识和宇宙观上的变化。这种变化的阴暗色调总在人对自己、对世界的看法的边缘出现，现在这种变化也许移向现象学的中心了。用存在主义的术语来讲，人被“扔”进这个世界，面对着他竭力要理解和掌握的异己和敌对的力量。首先同人发生冲突的是自然。在人类生存史上，人的大部分生活本身就是一场与自然的争斗，目的是要找到一种控制自然的策略：要在自然界寻得栖身之地，要架驭水和风，要从土壤、水和其它生物中夺取食物和滋养。人类行为的许多准则就是在适应这些变化的需要中形成的。

作为劳动者的人设法制造物品，在制造物品的过程中他梦想改造自然。依赖自然就是屈从于自然的反复无常。通过装配和复制来再造自然，就是增进人的力量。工业革命归根结蒂是一种用技术秩序取代自然秩序的努力，是一种用功能和理性的技术概念置换资源和气候的任意生态分布的努力。

后工业化秩序对前两种秩序不屑一顾。由于获得了显著的工作经验，人生活得离自然越来越远，也越来越少与机器和物品打交道；人跟人生活在一起，只有人跟人见面。群体生活的问题当然是人类文明最古老的难题之一，可以追溯到洞穴和氏族时代

去。然而，现在的情况已经有所不同。形式最古老的群体生活不超出自然的范围，战胜自然就是人群生活的外在共同目的。而由物品联系起来的群体生活，则在人们创造机器、改造世界时给人们一种巨大的威力感。然而在后工业化世界里，这些旧的背景对于大多数人来说已经消失。在日常工作中，人不再面对自然，不管它是异己的还是慈善的，也很少有人再去操用器械和物件。

从更大的历史范畴看，在前工业社会中，人的品格和集团的传统是由社会塑成的。根据杜尔凯姆的理论，社会是一种特殊存在，是独立于个人之外的现实。世界是一个被找回来的世界。在工业社会中，诚然是人在制造万物，但这些制成品却成了不可动摇的真理；它们作为具体化了的实体而存在，具有超越人类的独立存在。在后工业化社会里，人们只是互相认识，因此"必须相亲相爱，要不就得死去"。人伫立"在一个他从未创造的世界上，孤独而恐惧"，现实却不在"那里"。总之，如今现实本身就成了问题，而有待再造。

这种变化的经验会不会导致一种意识和感觉上的变化呢？在人类历史的大部分时间里，现实就是自然。在诗歌和想象中，人们也总是设法同自然界发生关系。在过去的一百五十年里，现实就是技术、工具和人制造的物品，然而在这具体化了的世界中，它们具有一种超越人类的独立的存在。眼下，社会存在变成了唯一的现实，它不包括自然和物品，主要通过人们的相互意识，而不依赖某种外界现实被人感知。社会日益变成一张意识之网，一种有待实现为社会结构的想象形式。然而，用什么准则及道德观念来判定它呢？比起以往，既没有自然，又没有技术，靠什么才能把人彼此联系起来呢？

我已经展示了三种背景——自然世界、技术世界和社会世界——以及三套涉及这些现实的关系。其中每一套关系都相应地拥有一种象征性的宇宙观。

自然的世界

对自然世界来说，这一宇宙观的发展逻辑是从命定到机遇〔from fate to chance〕。我以希腊思想为典范，因为它对希腊人的经验做出了卓越的反思，而且设法把这些经历体现在宗教、神话和哲学里。

荷马的《得墨特尔颂》把时间描写成一个环，枯死的植物界每年都有一次新生。这种看法和仪式至少在神秘宗教或俄尔甫斯传统中演变成这样一种主题：生与死之后还有复活与新生。这样人的命运就构成了一个圆环。柏拉图的《理想国》以厄尔神话〔myth of Er〕结束，因而把这种末世学同一种道德秩序挂上了钩。厄尔神话是对终极事物的看法，它是由一个神奇地复活了的阵亡战士讲述的。然而，尽管这个故事是传说——诞生和再生的灵魂的命运——它却体现了一个主旨：即人类永恒的幸福或苦难取决于人在今世的行为。这样，哲学原则就跟俄耳甫斯式的通俗神话连系起来，表明人应怎样逃脱一代又一代的轮回。

在这一修正概念里，时间就是现在。时间就像彼特拉克十四行诗里反映的那样，不受永恒的制约，而受命运或者希腊人所谓的"莫伊拉"〔moira〕的支配。《伊利昂记》已经说得非常明白，"莫伊拉"的意思就是一"部分"或分得的一份——也就是属于天神、海神和幽冥界的一份。这样看来，"莫伊拉"就是空间性的，而不是时间性的，属于共存的领域，而不属于过去、现在和未来。

人们发现悲观的生活情绪在公元前五世纪末非常突出。这种情绪在公元前四世纪有增无减，因为当时战乱频繁，希腊被打得四分五裂，听命于半开化的马其顿国王的摆布。这种悲观的人生情绪便在机遇女神的兴起中表现出来。在任何受必然约束的事物规律中，命运总跟机遇联为一体。这里说的机遇并不是我们所认为的偶然性或冒险，而是"泰吉主义"〔tychism〕，也就是一

种由未知的力量所掌握的客观现实。这样，人变得越来越绝望，因为他们失去了他们“分得的一份”，又缺乏改变自己命运的精神支柱，他们的生活方向便失去了意义，命运让位于机遇了。

在海伦时代（与荷马时代相对照）“泰吉”作为神化了的命运，成了古代世界的伟大女神。在《俄狄浦斯在忒拜》里，行动范围不再受命运的限制，而是受机遇的制约。既然没有确定的方向，泰吉又统治着一切，伊俄卡斯忒说，最好的办法就是胡乱生活。

生活变得反复无常，于是人们受到机遇的纠缠，并恳求机遇。“那就是自相矛盾的结局”，伯纳德·诺克斯教授总结道，“一百多年光辉灿烂、上下求索的思想运动不是前进，而是后退到起点上……从荷马的奥林匹亚诸神退到机遇女神。然而这种环形进程并不在一个平面上；返回点要更低一层。这种运动是一种螺旋形的下降。”②

这就是运动的轨迹——从应得的一份到随意行动，从一种空间秩序到杂乱无章。问题是：当道德原则的根据不再依据自然的变化时，那种运动是否就变化无常了。这是一个我们将要回过头来讨论的问题。

技术的世界

技术世界是由理性和进步确定的。黑格尔说，历史就是自我意识克服主观性的障碍物、把意志和行动熔进绝对知识的内在进程。马克思在人的物质和技术力量的发展中、在人控制自然的手段的扩张中看见了人的进步，从而消除了这一历史进程的神秘性。他们共同的构架是“逃脱必然”的思想。必然就是限制人的力量的自然的约束。历史，不仅仅是人类事件的记录，而且作为

② 伯纳德·M·W·诺克斯：《俄狄浦斯在忒拜》（纽黑文，耶鲁大学出版社，一九五七年）第167—168页。

一个哲学“巨匠”，是人类赖以从“必然王国”走向“自由王国”的媒介。所以“历史的终结”就表示人类战胜一切约束，达到了对自然和自我的完全掌握。

这就是现代倾向的源泉。这种倾向虽然埋藏在科学中间，却由培根在《新大西岛》一书中通过“所罗门宫”总督之口及“六日造物学院”的有关描写中表达出来：“我们这个机构的目的是探讨事物的本源和它们运行的秘密，并扩大人类的知识领域，以使一切理想的实现成为可能。”孔德的《实证哲学教程》也许是写人类知识概述的最后一次个人尝试（该书完成于一八四二年）。在这部书里，奥古斯特·孔德认为：也许唯一固有的不可知事物就是远方星球的化学成份，以及在“它们的表面是否有生物生活”的问题。不到二十年，天文学家古斯塔夫·柯契霍夫把光谱分析运用到这些星球上，提供了孔德认为无法达到的知识的前半部分。我们自己也许能够很快探明后半部分的答案。

这种要画出知识轨迹的压力驱使着我们所有的现代人。也许历史学家亨利·亚当斯的努力是最激烈不过的了。亚当斯是美国一个名门望族的后裔，一度是美国历史协会的会长。他力图设计一种“社会物理学”，也就是一种作为吸引和反吸引力、运动与集聚力、多种势能分解，并从整体到多元运动的历史网络。在寻求度量单位时，他发现了“历史测力计”——即随着现代能源的利用，所有的现象都通过一种具有指数特征的“加倍率”在运动。他觉得他已经发现了历史哲学的隐密线索——“加速度法则”。然而，他需要勾勒它的准确轨迹。他认为，他在韦拉德·吉布斯的论文《多相物质平衡》中找到了答案。吉布斯是一个聪明而性格内向的科学家，他受人忽视的工作为统计力学打下了基础。吉布斯在论文中提出了他所谓的“相律”，或者一种物质——他的例子是冰、水和水蒸汽的变化——在相变时，藉以改变平衡的规律。

亚当斯对“相”这个词很感兴趣。杜尔哥和孔德在他们宏伟

的历史草图中，已经把历史分成相，亚当斯觉得，他现在有了准确划分历史时间的公式和推知未来的手段。未来的史学家，他说，“必须在数学物理学世界里寻求教育。按照老路线进一步研究已难得到进一步的结果。新的一代必须在新方法的教导下思索……”。

一九〇九年，亚当斯写了一篇题为《应用到历史上的相律》的论文。在这篇论文里，他设法把平方反比律运用到历史阶段上。他认为，一种新的机械相已在一六〇〇年随着伽里略、培根和笛卡儿的思想问世，他认为这个相延续了三百年，才到下一个相——电相（以发电机的发明为象征）。用平方反比律，如果机械相延续三百年，电相的生命将等于$\sqrt{300}$，也就是十七年左右。那么，一九一七年前后，就会进入以太相，也就是纯粹数学相。同理，已知等加速率，17.5的平方根大约为四年，这样思想的可能极限就是一九二一年。（不过，既然我们不能断定加速度的起点在什么时候开始，如果我们把机械相的源点推后到一五〇〇年，用我们的平方反比律，我们就会在二〇二五年达到思想的极限；这样一来，我们也许还有一些思考时间。）

如此推算，社会进化的宇宙图象就以社会物理学的方程勾勒出来。按照相律，社会在拜物势力的桎梏下，也就是宗教对人的控制下，生活了数千年；它经过一个机械时代，然后进入了电相，却没有“明确意识到除社会和政治革命之外，还发生了什么事情”。现在社会正在取得一种以科学为依据的自我意识。在纯数学相，即玄学世界里，也许会有一种意识的沉降和一种新的“约翰·斯图亚特·穆勒所预见的无限长久的静止阶段”。

然而除去这种看法，还有一种远见卓识。亚当斯一九一〇年写的《告美国历史学家书》，可算是他七十二岁时的告别词。在这封信里，他提醒人们注意凯尔文勳爵的论文《论自然界里机械能消耗的普遍倾向》。亚当斯指出，凯尔文的论文发表七年以后，达尔文出版了他的《物种起源》，而且“社会自然而本能地

采用了向上进化发展的观点”。然而，假如还有一种主宰历史的社会物理学，社会的终极命运将会是熵呢？还是混乱呢？能的衰变不是在群众的骚动中找到了它的对应物（在这方面他的解释借鉴了居斯塔夫·勒邦的《群众心理学》）吗？

技术时代是时钟的时代。如果是这样，那么钟表就快要停掉了。“宇宙被热力学可怕地缩小了”，亚当斯写道。“历史学和社会学已经气喘吁吁了。”这就是亨利·亚当斯设法传达的最终思想。历史的列车，在知识加速度的推动下将要脱轨。人类越来越无法解决它与日俱增的问题，因为变化步伐中的加速度正把我们推近能量的极限、我们将无法对未来的挑战做出创造性的反应。③ 这样，在技术世界里，我们从进步开始，而以停滞结束。

社会的世界

如果自然世界由命运和机遇控制，技术世界由理性和熵支配，那么社会世界只能具有在“恐惧和战栗”中生活的特点。

每一个社会（用卢梭的话说）都由强制手段——军队、民兵、警察——或由一种道德秩序（即个人自觉自愿互相尊重、遵循共同法规的精神）统一起来。在这种无处不在的道德秩序里，说明这些规章正确无误的正当理由扎根于一种共同的价值体系。

---

③ 亚当斯写道：“学习历史的人不会无知到不了解这一点：在化学家开始研究‘相’整整五十年前，奥古斯特·孔德就用准确无误的术语为历史制定了相律。这得到了两个权威——当时最杰出的埃米尔·利特雷和约翰·斯图亚特·穆勒——的热烈支持。几乎在威拉德·吉布斯向物理学家和化学家宣布他的数学相公式一百五十年前，杜尔哥便把“历史相律”阐述得像富兰克林阐述电的定律一样清楚。就理论而言，现在我们比一七五〇年进步不了多少，至于作为实体的电或思想到底是什么，我们了解的不比富兰克林和杜尔哥多；然而，不能洞悉自然的终极合成并不是历史教授放弃他们责无旁贷的这一领域的借口，他们更不能为自己对数学和物理学训练的无知辩解，因为学习这些学科是他们的责任。”亚当斯模仿维柯的语句总结说：“研究历史的理论要比研究光的理论容易得多。”

《应用到历史上的相律》和《告美国历史学家书》收入《民主教条的衰变》（纽约，麦克米兰公司，一九四九年）第248—285，252—253，141—142页。

从历史的角度讲，宗教作为与终极价值有关的意识形态，就是一种共有的道德秩序的根据。

宗教的力量并不带有任何功利主义性质（自我利益，或个人需要）；宗教不是一种社会契约，也不单单是一套笼统的宇宙意义。宗教的威力来自这样一种事实：在种种意识形态或其它种种世俗信仰面前，它是把神圣感——作为一个民族的集体良知而引人注目的东西——汇集到一个强大容器里的手段。

神圣和亵渎之间的区别——它的现代研究者主要是埃米尔·杜尔凯姆——是讨论社会世界的命运的出发点。人们如何看待两种截然不同的复杂领域——神圣和亵渎呢？自然本身是一种从微观世界到宏观世界的存在巨链中的连续统一体。只有人创造出二元性：精神和物质、自然和历史、神圣和世俗。在杜尔凯姆看来，把人联系在一起的共有情操和感情纽带对任何社会的存在都是至关重要的。所以宗教是社会的意识。既然各个方面的社会生活都由一套象征来实现，这种意识就固定在某种被视为神圣的物体上了。

如果杜尔凯姆的观点是合理的，人们就能够用不同于陈规俗套的观点看待“宗教危机”了。当哲学家（现在是新闻记者）描写宗教的衰微或信仰的丧失时，他们通常指的就是那种超自然的感觉——天堂和地狱的形象、惩罚和赎救的形象——已经丧失它们控制人的力量。然而，杜尔凯姆论证说，宗教不是来自一种对超自然现象或对神的信仰，而是来自把世界（事物、时代、人）分成神圣和亵渎的做法。如果宗教正在衰微，那是因为人间的神圣王国一直在缩小，因为人之间的共有情操和感情纽带已经变得涣散和衰弱的缘故。给人提供共同的身份证明和感情交流的基本因素——家庭、教区、教会和团体——已经削弱了，在时间和地点上人们已经失去了维护彼此持久关系的能力。那么，说“上帝已死”，实际上就等于说社会的羁绊已经绷断，等于说社会已经覆灭。

从神圣到亵渎

由于存在着三种背景和三种宇宙论，那么也存在着三种个人赖以寻求自己同世界关联的认同方式。这就是宗教、工作和文化。

当然，传统的认同方式一直是宗教。宗教是理解一个人的自我、一个人的民族、一个人的历史和一个人在事物格局中地位的超世俗手段。在现代社会的发展和分化中——我们把这种进程叫世俗化〔secularization〕——社会的宗教世界缩小了；宗教越来越变成一种不是作为命运、而是作为一种理性的或者非理性的意志问题而被接受、或被摒弃的个人信仰。我们可以在马修·阿诺德的作品中极其明显地看到这一进程。阿诺德摒弃神学和玄学，即"旧的上帝"与"非自然的和放大了的人"，并在道德和感情主观主义，即康德和施莱尔马哈尔的融合中找到了新的意义。当这种情况发生时，这种宗教方式就变成伦理的和美学的了——而且不可避免地变得微弱淡薄了。到了这种程度，它就颠倒了克尔凯格尔赖以返回宗教之路所采取的步骤。

工作，当它是一种天职或正当职业的时候，等于把宗教转化成一种今世的依附，一种通过个人努力达到的自己美德和价值的证据。这不仅是基督教新教的观点，也是托尔斯泰或阿莱夫·戴尔德·戈登（以色列集体农庄理论家）这样一些害怕败坏俭朴生活的人的观点。清教徒或以色列农庄庄员想为一种天职而工作。我们则觉得我们之所以工作，是因为我们被迫工作，或者我们感到工作本身已经变成了日常琐事。正像马克斯·韦伯在《新教伦理与资本主义精神》的最后几页里郁忧地描写的："凡是在天职的完成不能直接同最高尚的精神和文化价值发生关系的地方，或者从另一面说，当人们感到它不一定是一种单纯的经济压力的时候，个人便逐渐放弃了为它辩护的打算。"浪费的冲动代替了禁

欲苦行，享乐主义的生活方式淹没了天职。

在现代四海为家的人们眼里，文化取代了宗教和工作，成为一种自我完善的手段，或对于生活的一种辩护——一种美学上的辩护。然而，在这种从宗教到文化的基本变化之后，存在着意识上的奇特交叉，尤其是在人类社会表达行为的意义中的奇特交叉。

在西方社会史上长期存在着一种放纵和约束的辩证关系。放纵的概念可以一直追溯到古希腊的酒神节、古罗马的酒神狂欢、农神节集会、公元一至二世纪的诺斯替教的纵欲仪式，以及在此之后未有人知的隐秘活动，甚至牵涉到《圣经》上描写的所多玛与蛾摩拉的传说和史实，或者巴比伦的趣闻轶事。

西方历史上知名的重要宗教都是约束性的宗教。我们在《旧约》中发现的是一种对法律的强调，还有对未加约束的人性的恐惧：它把放纵与贪欲、性争夺、暴力和凶杀联系起来。这种恐惧是对邪恶——因离开自身进入罪恶领域而欣喜若狂的境地（完全郁滞状态）——的恐惧。甚至当《新约》有意中止法制，宣扬仁爱时，它还是从中止法制的世俗含义上退缩回来，并另外树立了一道壁垒。正如保罗在《哥林多前书》中指责哥林多教会的一些做法时所说的那样：不，他说，我们带来的爱，我们实行的交流，不是肉体的放纵和爱，而是灵魂的放纵和爱（《哥林多前书》第五章：第一——二节；第六章：十二——二十节；第十四章：一——二十八节）。

在西方社会，宗教有两个功能：一、它把守着邪恶的大门，设法用象征性的语句表现它，使它得以传播，不管它是亚伯拉罕和以撒的“阿吉达”里表现出的象征性牺牲，还是耶稣在十字架上的仪式性牺牲。后者已经在圣饼和酒中变成基督的肉和血。二、它提供了与过去的连续性，预言（其权威总是与过去有关）因此就变成否定独立教派进步的自悟说的合法基础。文化在与宗教合为一体时，就根据过去判断现在，并通过传统提供了二者的

连续性。用这两种方式，宗教巩固了几乎所有历史上闻名的西方文化。

我谈到的交叉——它与任何特定的人或具体时间无关，而是一个总的文化现象——发生在十九世纪中叶宗教神学权威瓦解之际。文化——尤其是我们目前称之为现代主义的滚滚潮流——实际上接受了与邪恶的关系。现代主义文化不但不像宗教那样设法去驯服邪恶，反而开始接受邪恶，探索邪恶，从中取乐，还把它（正确地）看作是某种创造性的源泉。

总之，宗教总是把道德规范强加给文化。它强调界限，尤其强调审美冲动应服从道德行为。而一旦文化开始接管对邪恶的处理，就引起了“美学自治”的要求，也就是提出这样一种观念：经验本身具有至高无尚的价值：一切都可以探索，任何事都可以允许（至少对想象是这样），包括淫欲、凶杀和其它主宰现代主义的超现实主题。第二个方面，正如我们在前几章里已经看到的那样，就是以“帝王般的自我”需求名义去根除所有的权威与合法性。由于悍然不顾过去，人们就割断或瓦解了强制的连续性存在。人们把新奇变成兴趣的源泉，把自我的好奇变成判断的准绳。所以现代主义作为一种文化运动侵犯了宗教领地，并把权威的中心从神圣移向亵渎。

三个浮士德

亵渎本身仅有两种发展方向：要么导致一种追求新奇与享乐（最终是放荡）的生活，要么导致黑格尔所谓的“自我无限扩张精神”，也就是使人获得神一般无所不能而又绝对的知识。人往往同时追求这两种前景。

追求人的自我扩张的象征当然要数浮士德了。在这个人物身上一整个时代辨认出自己的思想和灵魂，自己不幸的分裂意识（如果不是自己的命运的话）。歌德为我们塑造了这一现代形象。而当时在歌德心里存在着不是一个浮士德，而是三个浮士

德。我们对此亦不必惊奇。④

首先有《原稿浮士德》〔Urfaust〕，即现在的《浮士德》第一部的早期文本，一七七五年歌德于二十六岁时写成，然而直到一八八七年才被发现。不过其中有一部分——《浮士德片断》却早在一七九〇年发表。在《原稿浮士德》（葛丽卿的故事之前）里，主题完全是有关人类通过知识追求梦想不到的控制物质世界的力量。然而如何追求呢？青年歌德说，自然不是单纯的机器。科学之所以枯燥，是因为它追求认识自然的规则与法律。只有像魔法那样的诗歌艺术才能揭开大自然灵魂深处的秘密。正如桑塔亚纳所说："魔法般的艺术是把浮士德引进他的新宗教，即自然宗教的圣餐礼。"

浮士德在宏伟上苍的示意下打开了他的魔法书，看见世界的结构以其复杂的存在巨链展示出来。他感到自己已经掌握了世界的整体。直到后来他才意识到，他没有取得有关存在的内在知识，只不过掌握了一种理论罢了。他仍然无法理解的东西，他所孜孜以求的东西，则是现实本身。

所有的经验都引诱浮士德。他毫不退缩，准备做任何一个人可能经历的事情。他永不知足。在这个有暴风雨性格的人的感召下，大地之神站起来把汹涌起伏、沸腾不止的人生巨釜端到他面前。然而正当他准备跳进巨釜把一切掠为己有时，却面临着两个令人惊愕的认识：他的想象可能给他一个宇宙天地；然而，他的生活永远不能穷尽一切。既然思想是理解的工具，那么对人来说，最好的生活可能还是理性的生活，而不是自然的生命。但他无法接受这些真理。当他从行将消逝的地神嘴里听到："你相信的是

④　就文本而言，我主要依据的是《歌德的浮士德》，沃尔特·考夫曼译，（纽约州，花园城，双日锚公司，一九六三年）。然而我的理解却大大接受了乔治·桑塔纳亚的论文《歌德的浮士德》的影响。该文收入《三位哲理诗人》，（双日锚公司，一九五三年；它的原版为麻省剑桥：哈佛大学出版社，一九一〇年）。

你理解的神，而不是我”——这时他瘫倒在地。然而他不愿接受这样一种讨厌而又折磨人的真理。他对余生的追求——它构成了第二个浮士德和第三个浮士德的题材——就是反驳上述认识的努力。而且，直到最后我们仍然不肯定，他那漫长坎坷的追求是否使他相信了真理。

《浮士德悲剧》第一部举世闻名，它出版于一八〇八年。其主题也是为人熟知的。浮士德认为，人的祸根就是永远不能使人安宁的无休止的求知欲〔Wissendrang〕。他厌透了思考和研究。他跟糜非斯陀匪勒司打赌订约：假如他尝到了人生的一切感受，即充分的经验之后，承认最终得到满足，决定放弃永恒的奋斗，那他就心甘情愿永远被打入地狱。

如果《浮士德初稿》，用黑格尔的话来说，是意识的第一阶段，即通过思考自卫的困境达到自我实现的话，那么第一部就是第二阶段，即对前面的否定，开始沉溺于放荡，并投入那“自我混乱的令人眩晕的漩涡”。在奥尔巴赫地下酒店，在巫厨里，在瓦卜吉司之夜的狂欢宴饮中，在对格丽卿的诱骗中，都有那种原始冲动的放纵。主题是通过牺牲来赎救的基督教主题，格丽卿之死就是为赎罪献给神的牺牲。格丽卿的纯洁用来跟瓦格纳的迂腐相对照，跟糜非斯陀匪勒司的玩世不恭相衬映。最后，罪人格丽卿将被拯救。然而这并不是答案，因为激情像痛苦一样，是向救助者的投降，而这并不是浮士德的出路。

歌德花了六十年时间惨淡经营着一个结论。一八三一年，在他八十二岁高龄时，他把一个装着第二部手稿的小包封上。这个呕心沥血得来的孩子，他一生的问题儿童，在他辞世前不许人打开（然而由于好虚荣，他还是启封了一次，把手稿读给儿媳妇听）。正如他临终两个月前在日记里所记的那样，他总是举棋不定。写出这第三个浮士德花了歌德六十年的功夫。然而到头来，结论仍然不成为结论，倒是充满了虔诚、迂阔、反讽和含混之词。

第二部读者寥寥。在第二部里，浮士德从他的私人世界走向

更加广阔的人类社会。他探索帝国、科学（创造人造人霍蒙苦鲁斯）、希腊的官能享乐（与海伦的插曲）；最后他决定献身于实际工作，围海造田，排去沼地的积水，挡住海潮，控制自然，为人类造福。

然而，尽管有好意的声明，由于冲动过急，行动过分而办了坏事。在浮士德下令开垦的那块土地附近有一个小教堂，旁边的一个小屋里住着一对可爱的老伴儿，名叫斐莱孟和鲍栖丝。这一对老伴儿不愿意出卖土地，浮士德命令把他们驱逐出去，搬迁到另外一个高级住处。由于行动鲁莽，这对老人在房屋被烧时葬身火海。浮士德略感内疚，他说这是有意为人类造福而斗争的不幸后果。

最后，他成了一个受骗的瞎子。但他巍然屹立，无所畏惧，一心想着他已经着手进行的工作和未来。他听见一些挖掘声，命令精灵们继续干。他想得挺美，满以为他们正在开挖他所规划的河渠；然而他所听到的挖掘声只不过是给他自己掘墓的声音罢了。

浮士德被誉为现代的普罗米修斯，而歌德的悲剧被称为“普罗米修斯主义的圣经”。⑤然而，倘若我们所说的悲剧就是对自尊的理解、或对一个人的局限性的最终领悟，那还有什么悲剧呢？他是不是普罗米修斯呢？浮士德不愿放弃他的意志，不愿中止他不懈的斗争，正如艾利奇·海勒所说：“浮士德何罪之有？就是他精神上的奋斗不息。何谓浮士德的得救？也是他精神上的奋斗不息。”正如在最后一场中天使们把浮士德的灵魂带向天堂时说的那样：

> “不断努力进取者，
> 吾人均能拯救之。”

（第11936—11937行，见考夫曼英译本第493页）

---

⑤ 值得注意的是，马克思本人非常赞赏普罗米修斯这个形象，他也是从普罗米修斯的角度出发读《浮士德》的。

浮士德之所以是现代人，正因为他自强不息——然而没有回忆，没有同过去的连续。在第二部的开头，歌德开宗名义地（由自然的精灵爱丽儿）道破主题："让他浴以忘川河中的水珠"。合唱的精灵们似乎在说（按桑塔亚纳的说法）："怨天忧人……就是邪恶和虚荣；失败系偶然；错误属无辜。自然没有记忆；宽恕自己，便得人宽恕。"

浮士德的第一句话（过了六十年）就是：

> 生命的脉搏在新鲜活泼地鼓荡
> 欢迎这柔和的朦胧曙光；
> 大地呀，你昨宵也未曾闲旷……

他变得更好，或者更加了解世界了。他只是从头做起，再次追求新事物，然而却在更广阔的舞台上，即历史和文明的舞台上。"他的旧爱已经吹过，就像过去一年的暴风骤雨，对过去的失误只有一种梦似的记忆，他向前迎接新的一天。"

然而，没有记忆，就没有成熟。对一个人来说，这种浪漫主义，这种没有完成的漫漫无期的生活只不过是创作悲剧或黑色喜剧的惯用手法。其中只有不断的追求：追求新的利益、新的消遣、新的轰动、新的历险、新的宴乐、新的革命、新的欢乐、新的错误、新的……

这不是普罗米修斯，而是普洛透斯。而且是一个来去匆匆，令我们无法知道他的真正形状或最终目的的普洛透斯。既然没有出路，我们最终明白：浮士德在人世的生活，以及跟他类似的人们的生活，只不过是七层地狱的反映罢了。

原始起因与终极事物

对意义的探索把我们带回到一些根本问题上。而试图决定人们能在何处发现一个阿基米德定律的出发点乃是一个两面性的问题：即有没有一种一成不变的人类特征；如果没有，哲学（它充

斥着对问题的系统阐述，如果不是解决问题的话）便无法将“单纯”历史性的东西和永久性的东西分开，并判明人怎样理解（如果不是判断的话）他们存在的价值。⑥任何探索都有三个基础：自然、历史或宗教。

第一个论证的基础是自然。这是利奥·斯特劳斯在他的《自然权利与历史》中明确创立的观点，这也是他由此出发反对历史决定论和宗教意义基础的轴心。“发现自然是哲学家的工作”，斯特劳斯写道。《旧约全书》的前提就是摒弃哲学，所以它不知道“自然”，因此在《旧约全书》里就没有真正的自然权利的设想。《圣经》宗教的基础是天启，不是自然，道德行为的源泉是“哈拉喀”〔Halakah〕，即“法”或“道”。

自然在希腊人的思想中是事物的严格秩序〔physis〕，因而它比传统中约定束成的法规〔nomos〕重要。自然是“隐蔽的”，因此非被发现不可，而法规必须遵循自然的引导。“自然”，斯特劳斯写道，“比任何传统都古老；因而比任何传统更值得崇敬……哲学根除了祖先的权威——却承认自然是唯一的权威”。“自然”的结局是道德和智力的完善。如果它是自然权利的基础，权利的原则就是不可更改的。这样，斯特劳斯的结论是：“发现自然就等于一种人类可能性的实现，这种可能性至少按它自己的解释，是超越历史、超越社会、超越道德、超越宗教的。”因此，自然的基础是一成不变而又永存的。

---

⑥ 这是利奥·斯特劳斯和亚历山大·科耶夫在《论暴政》（纽约，自由出版社，一九六三年）中进行的深刻而费解的辩论的主题。我有意回避“人性”这个术语，而选用一个比较笨拙的术语“人类特征”，因为“人性”就意味着人具有某种固有的属性。况且，人性（human nature）这个术语深受 nature 这个词的意思含混之害，nature 的意义繁多，它可以指自然环境、物质规律、作为一种主动力的自然（如“自然形成”或“自然创造”）等等。要了解关于这些歧义所引起的种种问题的讨论，要了解本节后面引述的对历史决定论的一些问题的更广泛的讨论，请参看我的论文《技术、自然和社会》，收入弗兰克·奈尔逊的双日锚演讲集：《技术和知识的边疆》，（纽约，花园城，双日锚公司，一九七五年）。

我在这一论证上碰到的困难是三重性的。这种“自然结局”的观念假定存在着一种意念〔telos〕（亚理士多德认为这种意念是自动形成的东西，而黑格尔看它是历史终结之时的哲学“完成”），这种自在意念必将把人引向一种“道德和智力的完善”。然而，我怀疑面对我们所知道的人类历史，这种内在论还能够维持下去。要不，就像我所相信的那样，斯特劳斯是把“自然结局”这个术语当作一种超脱人世的理想，并以它为“准绳”来判断人生真实性；这样它就是一种古典式的乌托邦。如果事情确实如此，我们只有两种选择：要么用自然观念代替上帝的泛神论（没有什么收获可言）；要么接受某种固定的人类理想，它或是极其正规（因为它必须是笼统的和抽象的），或是十分局限（假若它规定了一种固定的道德准则的话）。我的第三个异议（对此我将回头再讲）是：人鉴于他们的生物和社会生成条件，不可能在某种单独的大原则中找到适当的身份，他只能生活在特殊和普遍之间的张力中。任何一套要在日常生活中实现的意义必须考虑人类的这一处境。

有一种截然不同的答案，它一面考虑历史因素，一面又想寻找某种一成不变的图式。这就是维柯的反复论，它也是尼采后来变换花样进行模仿的一种理论。

在维柯眼里，任何时代的文明因素都不外乎是宗教、婚姻及对死者适当的尊敬。每个时代都自然而然地发展着。当社会失去了耻辱感时，腐败就开始流行，什么事都可能出现——这时习俗和法规不再受人尊重，平等导致了怂恿，卑鄙和妒忌取代了仁爱。于是就有内部的衰败或外部的征服，向野蛮状态倒退，接着就有新的一轮三个时代的循环。

在人类历史上，有过两轮循环，一轮是古代的，一轮是现代的，每一轮都有一个共同的圆心，然而它是因两种不同的意识形态形成的。其中有古人的诗学逻辑，即神话和意象的画图“结

构”〔bricolage〕；还有现代人的理性逻辑，即理论推理与抽象演绎的世界。这两个世界的每一个里都有同类循环的三个阶段。

在第一种循环内，第一个时代是野蛮人跟空旷的自然作斗争的时代，他们害怕主宰他们命运的神灵，主要通过宗教来理解自己的命运。第二个时代是氏族时代，也就是家族之间结盟的时代，此时奉守的价值是战争、荣誉和军威。第三个是平民的时代，即平等与民主的时代，一个由欲望而不是由自然需要控制的时代。在维柯看来，这三个时代分别是神、英雄和人的时代。

在西方历史的第二种循环中，神的时代的“可怕的宗教”与基督教平行对应；英雄时代的家族联盟反应在中世纪的封建秩序里；最后，“哲学家的自然规律”宣告第三阶段的来临。然而兽性的迹象在维柯时代——十八世纪的前半期——的某些方面已依稀可见：诸如过分的怀疑主义，咄咄逼人的唯物主义、强调实用价值、依赖（如果维柯知道这个词的话）技术（“那缺少良心的科学的奴仆”）。哲学代替了宗教，科学取代了哲学；然而科学本身已卷入了对自然设计的抽象追求中，而不去理会人的目的，所以人类行为就没有方向可言。

难道人逃脱不了这种决定论的轮回吗？在维柯看来，知识的源泉是所谓“真理即事实”〔verum factum〕原则——“真理〔verum〕与事实〔factum〕是可以调换的。”这样，认知的状况就是事实存在的状况；一个人只能理解他所创造的东西。那么，从命运之环中脱逃的前提就是人创造自己的历史的本领。世上不存在那种会自动展开的意念设计，也没有那种骗人的“狡诈理性”，或者某个阶级的“总进军”〔marche générale〕，只有人们自觉指导自己生活的共同努力。从无限循环中脱逃就等于闯入一种新的历史。

这根线索不可避免地把我们引向马克思，因为他相信在特定的历史可能性的制约下，人能够创造自己的历史。马克思从人性

的双重概念入手。首先，有自然人或普通意义上的人〔generic man〕，他的本质，或种类本性，是生物性的：需要食物、衣服、住房、生殖——即进行生活必需品的生产和再生产。其次是历史人〔historic man〕，他的性质是随机而变〔emergent〕的。通过技术，人掌握了自然。在实现这种本领的过程中，在日益增长的自我意识中，人又获得了新的需要、新的愿望和新的能力。历史因而是开放的。人从必然王国向自由王国的飞跃中将会变成超人〔superman〕。⑦

在这种历史决定论中，人不是由自然限定的，而是由历史限定的，历史则是人类发展能力的递次水平记录。这种观点的麻烦在于：它无法说明我们对过去的不断赏识，也不能证明我们古为今用的作法。如果人们相信：一个特定的历史基础形成了一个时代的文化（没有这种信念还算什么历史唯物主义呢？），那么，人们该怎样在今天的条件下衡量希腊艺术和思想的质量呢？又怎样说明与今天的形式相应的希腊诗歌和哲学问题的持久性呢？如果像马克思所说的那样，那种思想代表了我们设法在"更高一层"再现的人类早熟的童年（换句话说，那种思想已经"进化"了），那么其中的疑问便会层出不穷。

这种历史主义的答案无疑是错误的。安提戈涅决不是小孩，而且她匍伏在亡兄的尸体上痛哭也不是人类童年的一种感情。当代人娜捷日达·曼德尔斯坦寻找亡夫（即俄罗斯诗人奥西普·曼德尔斯坦，他在斯大林的集中营里失踪）的遗体，以便妥善安葬，也不是某种"更高一层"的早熟的例证。

看来，马克思的区分法有些毛病。然而历史和变革的事实、

⑦ 托洛茨基在《文学与革命》中做出这样雄辩的结论："人会变得无比强大、聪明、敏感；他的身体会变得更加和谐，他的动作更有节奏，他的声音更加动听。生活的形式会变得富有戏剧性。普通的人会升华到亚理士多德、歌德、或马克思的高度。而且在这个山脊之上，新的高峰将会升起。"见列昂·托洛茨基：《文学与革命》，（纽约，拉赛尔与拉赛尔公司，一九五七年重版）第256页。

新的能力的出现却是真实的。我倒愿意这样修正马克思的答案：人的能力被技术扩大了，我们能够做越来越多的事。我们的确在改造自然。在社会结构（技术—经济秩序）中，存在着一种直线变化和积累的原则。它反映在生产、技术效率和功能理性的观念上——而这些规则在资源利用中、在社会的特定价值体系中引导着我们。在人越来越不依赖自然这层意义上，他已拥有建设他所向往的那种社会的手段。

然而，在文化中却没有积累，有的倒是一种对原始问题的依赖，这些问题困挠着所有时代、所有地区和所有的人。提出这些问题的原因是人类处境的有限性，以及人不断要达到彼岸的理想所产生的张力。这些就是在历史意识中面临着全人类的关于存在的命题：人怎样对待死亡，怎样认识忠诚和义务的性质、悲剧的特征和勇敢的意义、以及如何赎回爱与交流的本能。答案尽管千差万别，但问题却总是相同的。⑧

所以，文化的原理就是一种不断回到——不在形式上，而在关心的问题上——人类生存的有限性所产生的基本模式的过程，正如莱因霍德·尼布尔所说："因此在人类历史上存在着进步；然而那是人类所有潜力的进步，其中既有善意也有邪恶"。

那么，什么是人类行为的指南呢？这些指南不可能在自然界。因为自然仅仅是从一端构成了物理的局限，而在另一端集中了有关人类生存的问题。人要在这两极之间摸出一条道来，可他没有任何地图。指南也不可能是历史，因为历史没有意向，它只不过是工具性的，是人力向自然的扩张。这样我们便剩下一种过时的传统答案：宗教。它不是作为人在外部象征中的一种社会"投影"，而是作为超越人类的一种超验概念，能够把人同他身

⑧ 在这种程度上，问题是悲剧，而答案是喜剧。正如那位聪明的哲学家格罗乔·马克思曾经说过的那样，演悲剧容易演喜剧难，因为大家都为同样的事情哭泣，却为不同的原由欢笑。

外的某些事物联系起来。

正如马克斯·韦伯所说，凡是已知的社会存在都伴随有我们称之为宗教的某种经验概念。用塔尔科特·帕森斯的话来说，每一个社会"都有一些超自然秩序，或有关精灵、神祇以及非人力的概念，这些东西与人们认为是主宰普通'自然'事件的那些力量不同，而且在某种意义上比那些力量更加优越。这些超验物的性质和活动为人类生活中那些异常、痛苦而又不可理喻的种种经验赋于了意义……宗教像语言一样，是人类的一种普遍观念……"⑨

在过去的一百年里，宗教的力量减弱了。在人类意识的黎明时期，宗教是人的宇宙观的主要棱镜，几乎是人解释世界的唯一手段。通过仪式，即把共同感情维系起来的途径，宗教成了达到社会团结的手段。这样，宗教作为思想和机构，就包含了传统社会中人生的全部。然而，在现代社会，那种生活的空间大大缩小了。宗教发现它的主要依托——天启，已被理性主义破坏，而宗教信仰的核心"被除去了神话色彩"，变成了历史。正统宗教——它对人性抱有实际看法：把人看作二重人〔homo duplex〕，既疯狂进取、又追求和谐的动物——中至今依然恪守的内容，对于支撑现代文化的乌托邦思想来说，无疑是种过于惨淡的景象。

宗教的衰败过程一直具有双重性。在机构范围里，它表现为世俗化，或者是作为一种社会团体的宗教机构权威与职能的缩小。在文化范围内存在着亵渎行为〔profanation〕，即那套解释人与彼岸关系的意义系统的衰微。在杜尔凯姆看来，"……神圣的观念每时每处都同人们思想中的亵渎观念格格不入。既然我们在二者中间画了一条逻辑的鸿沟，思想就坚决反对把两种

⑨ 马克斯·韦伯：《宗教社会学》，伊弗雷姆·弗肖夫译（波士顿，灯塔出版社，一九六三年），前言第27—28页。

对应的东西混为一谈，甚至让二者接触一下也决不允许”。[10]

杜尔凯姆的观念使人惊讶不已的是，它似乎不大适用于现代生活，尤其在文化范畴内的现代生活。因为，如果现代主义文化有一个心理中心的话，那就是所谓“无神无圣”的观念。人们可能争辩说，人的“越轨”〔transgress〕冲动已经造成了世界分裂的事实存在。然而，尽管越轨的概念在十九世纪似乎显得胆大包天，今天的世界上却没有什么禁忌供人逾越了。

德国哲学家爱德华·斯普兰格写道，我们现在面临着宗教的最后一个问题：“当每个人的内心都肯定无疑地缺乏价值标准时，不知会出现什么情况。这里就存在着对宗教态度的彻底摈弃……任何不再把上帝称为自己的上帝的人就投身于魔鬼的怀抱。他的本质问题并不是价值冷淡，而是一种价值颠倒。只要有人能够证明，“不存在真正的价值”，那么反宗教情绪就会完全征服人。然而无人能够证明这一点。

凡是宗教失败的地方，崇拜〔cults〕就应运而生。这种情况是早期基督教历史的翻转。过去，具有聚合力的新宗教同众多的崇拜进行较量，把形形色色的崇拜驱逐出去，因为它具有一套神学理论与组织的优势。然而当神学遭到腐蚀、组织开始崩溃之时，当宗教的组织结构逐步解体时，人们便转而追求能使他们获得宗教感的直接经验，这就促进了崇拜的兴起。

崇拜在许多重要方面不同于正规宗教。崇拜往往去宣扬某些长期被淹没（或被正统压制）、现在又豁然开朗的神秘知识。另外也有一些离经叛道的人因遭到正统的嘲弄和蔑视，转而提出了有关崇拜的说教。有些社会团体的仪式往往允许或鼓励其成员表现迄今受到压抑的冲动。在崇拜中，人们感到仿佛在探索新奇的、或者一直被列为禁忌的行为方式。因而，崇拜的特性就是它

---

⑩ 埃米尔·杜尔凯姆：《宗教生活的基本形式》（纽约，自由出版社，一九六五年），第55页。

含蓄地强调魔术、而不是神学；强调个人与宗师或集团的关系，而不是对机构或教条的服从。它的渴求是一种对仪式和神话的渴求。

这一切会不会导致一种“新的宗教改革”呢？类比往往引人入胜，但总归是欺人之谈。宗教改革——如果人们同意埃里克森的心理学解释——它不仅是人们打碎腐朽机构的努力，而且是儿子在寻求同父亲的直接联系，其间无需教会进行调解。这种新型崇拜式宗教信仰隔离了个人信仰和日积月累的历史传统。“新宗教改革”所强调的是与过去无关的个人经验和个人信仰。然而，如果没有与经历过同类变迁的别人——父亲——的某种联系，那种经验和信仰能有意义吗？如果一种信仰没有记忆，它能简单、而又天真地再造自己吗？

今天人们所追求的，用亚历山大·米切尔里奇的话来讲，是一个“没有父亲的社会”。打倒权威的意思无非是打倒任何父辈的观念，而不是同辈集团本身。然而，人们纳闷的是，那样一种社会能否在神学上、抑或在心理学上成为可能。宗教信仰，正如克利福德·吉尔兹所说，“包含的并不是一种从日常经验而来的培根式的归纳——因为那时，我们都应当是不可知论者——它包含的是一种对改造日常经验的权威的优先接受”。如果崇拜的同辈集团代替了更广阔的社会，那么，我们就再次被围困在杜尔凯姆的圈子里——尽管由于致命的偶像崇拜，这个圈子现在也许缩小了。

尽管现代文化处于混乱之中，我们仍能期待某种宗教答案出现。因为宗教并不是（或不再是）一种杜尔凯姆意义上的社会“财产”。它是人类意识的一个组成部分，是对生存“总秩序”及其模式的认知追求；是对建立仪式并使得那些概念神圣化的感情渴求；是与别人建立联系、或同一套将要对自我确立超验反应的意义发生关系的基本需要；以及当人面对痛苦和死亡的定局时必不可少的生存观念。

正如马克斯·舍勒所说，“既然宗教行为是人的头脑和灵魂的一种基本天赋，那就不存在这人或那人表现出这一行为的问题……这一定律是成立的：每一个有限的精神要么信仰上帝，要么信仰偶像。”马克斯·韦伯同意这种论点，他认为答案只能是一种既专断又无条件的个人决定。鉴于当代政治宗教的性质，和“痴迷者”对于终极真理的要求，我得说，真正的困难不在于权衡这两种选择，而在于谁是上帝、谁是魔鬼的问题。

正如韦伯所表明的那样，宗教在历史的重大关头有时是所有力量中最革命的。当传统和机构变得僵化而又暴虐，各种相互矛盾的信仰的争吵令人不堪忍受时，人们就会去寻求新的答案。而宗教，由于它在生存的最深层次寻求生活的意义，这时便成了最先进的反应。情况既然如此，我们就去寻找新的预言家。当预言失去了一切含义时，它就打破了仪式的守旧性。当出现了太多的意义时，预言就提供了一种新型的格式塔。预言家既面对着教士，又面对着神秘信条传播者。前者的唯一要求是肯定过去的权威，而后者却从作为赎救手段的魔术把戏中获得力量。

然而，我们可能是朝着错误的方向寻找迹象。在韦伯看来，预言是有神力的，因为它来自预言家的个人品质，这种先知能够从超俗的〔assertaliche〕世界汲取神意。而那样一种革命力量就非得有魅力不可，因为这些先知正像黑格尔的“世界历史人物”一样，必须性格坚强，足以砸烂传统的圣殿，或粉碎包着过去外壳的风俗蛋糕。可是，今天的预言家，用一句古老的俄国谚语来说，就好比是奋力进攻敞开的大门。今天有谁捍卫传统呢？力挽新事物狂澜的过去的威力又何在呢？

可以说有一个双重的答案。如果绝望的源泉之一来自生存问题，那么，我们或许能够通过不是瞻前、而是顾后的办法对付这些问题。人类文化是人的一种创造，即建设一个具有连续性、能维持“非动物”生活的世界。动物看见其他动物死去不会想到自己的死亡，只有人知道自己的命运。他还创造出仪式，不仅是为

了防止死亡，而且要维护一种调解命运的“种性意识”。在这种意义上，宗教就是对超越的瞬间的醒悟，就是脱离过去——人必须从那里来（也必定回到那里去）——趋向一种将自我看作是道德体现的新观念，并自由地接受过去（而不单单是由过去来造就），返回传统，以便保持道德意义上的连续性。

在每一个社会里，有合成的〔incorporate〕仪式，也有放松的仪式。现代社会的问题就是放纵本身走过了头，到了没有界限的地步。新崇拜的困难在于：尽管它们的冲动是宗教性的，由于它们寻求某种神圣的新义，它们的仪式仍然基本上属于放纵类型。我认为更深刻的意义潮流所倡导的正是某种新的合成仪式，它表示加入一个不仅联系未来，而且联系过去的团体。然而，正像歌德曾经说过的那样，“倘若你要占有祖先给你的遗产，你必须首先把它挣来”。⑪

在这种程度上，一种合成的宗教就是一种赎救的过程，个人借此设法解除由他的团体道德所规定的义务：他在生长时期所受的照料，以及他欠下社会机构的道德教育债务。宗教因此牵涉到父与子的共同赎救。用叶芝的话来讲，它包含了对“能施福的有福者”的承认，即对世代延续过程中互握手腕的承认。

然而这种宗教认同造成了对现代自由倾向的挑战。自由主义倾向寻求的答案是伦理答案。而伦理认同的困难只是它把特殊——父与子的原始纽带，或者个人与部落的原始纽带——融入普遍中去。囿于当时人们关于人性的知识，启蒙时代使人类成为一体的梦想——它的理性的梦想——是徒劳无益的。那些生活在世代连续中的人们不得不生活在维系世代的狭隘地域性中。然而，一味的狭隘终将造成宗派倾向，也就是失去与其他人、其它知识

⑪ 在现代主义的正本里，这句话应读作：倘若你要占有祖先给你的遗产，你必须首先把它毁掉。参见《未来主义宣言》，收入《未来主义》，乔舒亚·泰勒编（纽约，现代艺术博物馆，一九六一年）。

和其它信仰的联系；单纯的四海为家就是没有根基。那么，人们就有必要生活在特殊和普遍之间的张力中，并接受必然那种痛苦的双重羁绊。

最后，我们还必须围绕一个不同的轴心生活：从时间（萦绕于我们心头的过去、现在和将来）到空间；把世界看成为应有的世界，是我们"分得的份额"的那个空间，也就是把它看成是领域的分裂。要理解超越，人就需要一种神圣感。要再造自然，人就能够侵犯亵渎。然而，如果没有领域的分裂，如果神圣遭劫，那么我们便只有欲望和自私的混乱，以及围绕人类的道德之环的毁灭。我们能够（是否应该）重建起区分神圣与亵渎的体系吗？

第 二 部

政治体系的困境



引言：从文化到政治

在各个领域断裂的过程中，文化、政治体系和社会结构不仅有着各自不同的运动节奏，在时间的先后长短上也迥然有别。尽管时尚在消逝更新，文化和宗教领域里的变化——采用眼下时兴的术语，我们可以将其称作情感和道德趋势的变化——却毕竟需要很长的历史时期才能完结。如前所述，这些变化不会臣服于人的操纵或社会的干预，因为它们或是衍生于共同的经历，已经成为一种仪式；或是由一些令人深信不疑的象征性术语加以表达，因而需要相当长的时间才会消声匿迹或为新的情感所代替。在罗马帝国，基督教得以立足就几乎花费了三百年的时间，而且正如吉本在论及君士坦丁大帝的皈依时所评论的：罗马从此以后便进入它历史上的一段狭隘时期，一段持续了二百五十个年头的狭隘时期。

政治体系完全是另一种领域。如果说宗教和文化企图确立终极意义，那么政治体系则不得不应付日常生活中的世俗问题。它必须制定正义的准则，强化公理和权利。它规定交换的法则，并为它的公民们提供日常的安全保障。由此而不可避免的是，它既是党派之争的活动场所，又是自成一体的力量——是一个社会的控制系统：左右它的外交政策，稳定它的金融体制，并且对它的整个经济体系起着越来越大的指导作用。

正是这些新兴的、扩充了的职能，在社会内部引起了一系列的“矛盾”，这些矛盾与前述的文化矛盾有所不同。政治的矛盾起源于这个事实：自由社会在其建立之初——在精神气质上、在法律上和在奖励制度上——是为了增进**个人目的**〔individual

ends〕，然而现在它却成为一种必须约定集体目标〔collective goals〕的相倚经济体系。加上这些集体有时是社会的组成部分，有时就是社会整体的本身，这种状况就更趋复杂化。沿用较为通俗的说法就是：社会必须愈来愈致力于公益产品的生产，而不惜牺牲服务于私人利益的产品生产；必须愈来愈致力于对公有部门的资助，而不是对私有部门的资助。依据平等这一轴心原则，社会必须增加对群体（而不是个人）权利的注意力，并且给予补偿。

如何去完成这些新的任务——如果它们是能够完成的话——对每一个人的生活都会有直接的影响。倘若社会是难以控制的，各个机构是僵化的和反应迟钝的，那么分裂的趋势——在某些条件下表现为两极分化，在另一些条件下则表现为四分五裂——就会加剧。倘若社会能够通过一种新的令人敬仰的大众哲学，通过行之有效的机构做出反应，那么，也许还可以为另一种过程的完结赢得时间，即更加缓慢的文化的重建过程。

在本书的第二卷里，我首先论述近二十五年来发生的事件，并预测一下下一个二十五年，目的是从与社会动荡有关的暂时因素中挑选出结构因素。在第二章里，我将从政治的角度再次探讨享乐主义这个重要的文化主题；接着，我将提出几种方法，调和政治上的自由主义，使之成为一个正义的现代社会中的决定性价值准则，而这个现代社会在全社会的管理方面必定带有公社组织的特征。这是一个我称之为公众家庭〔public household〕的主张。

第五章　动荡的美国：国家危机的暂时的和永久的因素

一

任何一个考察二十世纪六十年代初的美利坚合众国的人，似乎都不可能去探究政治动荡和社会动荡的根源。当时的美国表面上正处在它的鼎盛时期。一九五六年——一九五七年，波兰和匈牙利发生了暴动，之后，共产主义阵营明显陷入了混乱。而在美国国内，八年来物价稳定，一派相当繁荣兴旺的景象。以约瑟福·雷·麦卡锡议员为代表的极右思潮对社会的威胁已逐渐消失。为黑人争取社会正义的运动正在兴起：一九五四年最高法院的划时代判决（布朗控告教育局一案）便是发轫，它使黑人取消种族隔离制度的要求得到了合法地位。艾森豪威尔当局本身也采取了特别具有象征意义的步骤，派遣联邦军队进驻南方地区（阿肯色州的小石城）以保护黑人子弟进入白人学校的权利。犹如艾森豪威尔总统在民众面前所表现出的人格一样，国家也显得温和、自信，并且急于提出对外实施全球战略、对内促进国内进步这样一些大胆的（即使是陈腐的）设想。

地平线上也有几块小小的乌云。经济增长的速度已经减慢。到二十世纪五十年代末，增长的速度已不再能够适应劳动力和生产率的增长。从一九五三年到一九六〇年，劳动力每年的增长率为百分之一点五，生产的增长率为百分之三点二。它势必要求国民生产总值有近百分之四点五的增长率，才能提供足够数量的就业机会，满足劳动力和生产率的增长。但是，在一九四七年至一

九五三年期间曾经高达百分之五点二的国民生产总值的增长率，在一九五三年至一九六〇年期间却降低至百分之二点四，结果导致失业率的增加。到五十年代末，失业率已超过全体劳动大军的百分之六。然而，由于绝大多数的失业者是黑人和非技术工人，他们无法在政治上显示自己的力量，因此失业的状况暂时并未引起人们的注意。在他任职期限将满时，艾森豪威尔总统着手造成庞大的预算赤字以增加对劳动力的需求，但这一努力并没有影响到人数越来越多的失业的“中坚分子”。

在国外，菲德尔·卡斯特罗在古巴取得了胜利。由于美国无法和他取得一致（这既是笨拙的国务院的失策，也是卡斯特罗的失策），人们担心苏联又在西半球有了一个可能的立脚点。与此同时，美国政府开始着手进行秘密的活动以期推翻卡斯特罗。

肯尼迪政府的窘况是：它在国内外事务上的锐气和行动主义——需要看上去行之有效并且真正做到行之有效——却正好刺激和激发了令天下大乱的力量，使六十年代的美国备受折磨。在外交事务方面，首先是猪湾事件的灾难——美国的势力蒙受屈辱，人们不禁感到疑惑：美国究竟有没有决心？在维也纳，赫鲁晓夫认为他已掂出了约翰·费·肯尼迪的分量，壮起胆子在古巴布署了导弹（此次对抗，赫鲁晓夫退缩了，因而恢复了肯尼迪的声誉）。在越南问题上，艾森豪威尔曾不顾国务卿约翰·福斯特·杜勒斯和参谋长联席会议主席雷德福的压力，拒绝做出大规模的承诺；奠边府失陷以后，肯尼迪却做出了致命的决定：逐步增加美军在战场上的行动，将美军顾问和武器直接投入战斗。

在国内，肯尼迪政府开始手忙脚乱地致力于改善穷人和黑人的境遇，但是这些努力却带来了相反的后果。特别是在实施反贫困方案时，为行动主义分子提供了大量的就业机会，为他们奠定了一定的政治基础，创造了小型的政治机器，结果他们却利用自己的地位在黑人和穷人的社区里组织活动小组，加剧了政治骚乱。一个革命运动经常面临的问题是：如何为它的活动提供经

费，如何为它的活动人员提供时间去组织他们的暴乱。[1] 肯尼迪（还有约翰逊）所进行的“消除贫困的战争”，其惊人的战绩之一就是：它促进了一场运动的蓬勃高涨，而这场运动在某种程度上却增加了对政府本身的政治压力，如果它还算不上是一场政治战争的话。

若是以为这种暴乱和动荡本来并不会发生，那是荒唐可笑的。自从托克威尔创立了典范的预期轨道理论以来，社会学家们不厌其烦地一遍又一遍地引用这个理论。它告诉我们：不论是哪个社会，它既然许诺坚持正义，并且在承认了这种要求的合法性以后开始慢慢地朝着正义拓展道路，那么，它就别指望能够轻松舒坦地渡过旋风。但是，随着黑人和社会最底层的暴乱逐步升级，又开始了一场稀里糊涂的战争。这两者融成一体，互为补充，致使国内暴乱日趋高涨，青年同社会疏远，知识分子和青年领袖们对制度的合法性提出了越来越多的挑战。凡此种种，都使制度的稳定性本身成了问题。

尽管这些直接的和明显的祸端非同小可，然而若是以为它们便会使美国这样一个既庞大又强大的社会完全失去方向，那同样是愚蠢的。潜在的社会学上和技术上的剧变已经发生，正在改造着社会的结构。下列四种变化——都市社会、国家政治体系、公社制社会和后工业化世界的同时形成——将会比一切目前的变化更为持久，并且在社会上继续引起更深刻的变革和紧张局势。除了这些社会结构上的变化之外，还存在着另外三个深深影响了未来的美国的难题：民主制度与帝国的关系以及民主制度是否可以继续保持帝国主义角色的问题；参预革命以及它对专家治国和能人治国的决策方式的挑战；文化上的深刻变化以及艺术上、情感上和经验方式上根本的非理性、反理智的偏见。

---

① 休伊·牛顿和博比·西尔这两个黑豹党的创始人都曾受惠于反贫困方案。在他们写作党的宣言和进行早期活动的同时，他们都享受着政府发给的薪金。

对美国的未来做出任何估价都必然涉及到这三个方面：最近的政治动乱和社会动乱，结构变化以及价值和文化取向的基本问题。在这样的范围内，对每一个方面我都只能以罗列的方式择其精要。假如某人打算从社会动荡和政治动荡的角度来考虑这些问题，他就必须首先在社会学理论的层次上同时也考虑到那些促使社会动荡和革命（或者是反革命）的因素。

动荡的根源

任何政治制度的关键问题都是制度的合法性问题——这正是马克斯·韦伯在现代社会思想方面比马克思略胜一筹的所在。正如S·M·李普塞所说的：

> 合法性的意义包括：这个制度能否形成并维持这种信念：即现存的政治制度最适应于这个社会。现代民主政治制度的合法程度在相当大的意义上取决于它解决那些在历史上曾经分裂过社会的关键问题的方式。
>
> 效率主要是一种手段，而合法性却提供价值判断。社会群体鉴别一个政治制度是否合法的依据，是看它的价值取向如何和它们的相吻合。②

如果有人观察二十世纪的西方政治社会，他至少可以发现七个因素，这七个因素在交替变换的组合当中引起了社会动荡，从而使政治制度丧失了合法性。

（1）存在一个“无法解决的”问题。二十世纪三十年代的失业问题几乎被所有的国家目为无法解决的问题。显然，没有哪个资产阶级的民主体制知道怎样去扭转萧条。当时，所有的西方

---

② S·M·李普塞：《政治人》，（纽约花园城，双日锚出版社，一九六〇年），第77页。

社会都陷入了危机，只是在实行了非正统的经济政策之后才保证了经济的复苏。勿庸置疑，大萧条是三十年代法西斯主义得以滋长的力量之一。

（2）议会陷入僵局。二十年代和三十年代，在意大利、葡萄牙和西班牙，社会力量两极分化，致使议会陷入了旷日持久的僵局，妨碍了任何有效的政府，在民众中引起了绝望的情绪，结果不是激起暴民骚乱，便是导致大独裁者上台，或是促成了军事政变。

（3）私人暴力行为与日俱增。在德国和其它国家，政府无法控制私人“军队”的组建和公开的街头暴力的增长，以致权威崩溃。

（4）各个部门分离脱节。由于某些部门已经迅速实现了工业化，而另一些部门却存在着大规模的农业滞后现象，动荡此起彼伏，连绵不断。

（5）多民族间或多部落间矛盾重重。最明显的动荡根源是印度的印度教徒和穆斯林教徒在分离之前发生的矛盾冲突和嗣后发生在说不同语言的部族之间的矛盾冲突；还有尼日利亚的地区（代表着不同部落）之间的矛盾冲突，比利时佛兰芒人和瓦龙人之间的矛盾冲突，以及加拿大英籍移民和法籍移民之间的矛盾冲突，等等。

（6）知识分子产生异化。文化中的杰出人物带有社会一体化的象征。几乎所有的革命局面都是和这群人的幻想破灭分不开的。巴蒂斯塔之所以失败，在很大的程度上就是因为古巴社会中的中产阶级反对他的政府。

（7）战争招致屈辱。全面的惨败常常使一个政治制度瓦解，正像威廉德国和沙皇俄国所遭遇的那样。然而，局部的失败（或者是被人们视为屈辱的失败）也同样可能使政治制度分裂。一九〇五年俄国被日本击败。一个西方强国败在一个东方民族的脚下，这是自成吉思汗和帖木儿入侵以来的第一次，它对俄国而

言意味着心理上的莫大耻辱。在拉丁美洲，虽然在两次世界大战之间和大萧条期间曾经掀起过社会主义、共产主义、平民党和国有化的运动，但是自从墨西哥推翻老朽的独裁者普罗菲里奥·迪亚斯（一九一〇年）以后，一直到一九五二年拉丁美洲才随着玻利维亚的国内革命而发生了第一场革命。这场革命是玻利维亚在查科战争中遭到失败之后发生的。战争的失败摧毁了社会普遍的期望和社会的价值准则，广大中产阶级的白人青年和混血儿〔cholos〕因而断然抛弃了传统的政治和党派。

上述七个因素还不能包罗万象，但是它们的确可以概括本世纪的重要的政治经验。在这个框架中，关于美国，或者说得更具体些，关于那些可以为人们看作是造成动荡和紧张局势的因素——越南战争、青年的异化、黑人的仇恨以及由社会结构变革所派生出来的纷然杂陈的社会问题——我们又能做何评价呢？哪些问题是"可以解决的"，需要什么样的条件？哪些问题还有进一步造成紧张局势的潜力呢？

思想由一致走向分歧

让我们先从显而易见的因素谈起。五十年代的美国社会已经动员起来，动员它的目的首先是要对付国际共产主义。一九四六年——一九四七年开始遣散军队以后，迅速的军队重建又接踵而至。朝鲜战争促使常规武装力量极度扩大。在假定的核战争的幌子下，北大西洋公约组织和东南亚条约组织在世界各地扩充了这些军事力量。有史以来美国第一次建立了永久的军队。科学在相当的程度上也动员了起来。所有军事技术上的巨大革命——氢弹和核导弹的制造，弹头推进的新方式——都是与科学研究的巨大进步、研究机构及大学的发展（并且与政府相配合）同步前进的。

动员社会以对付外来的威胁——外来的威胁可以得到最确切的定义——使得一个国家团结一致。内部的分歧由大化小或被掩

饰，相互间达成妥协，政治的焦距对准了外部事务。回忆一下美国的三十年代是有惊人之处的：尖锐的劳工斗争撕裂了美国，在其激烈异常的时候已经接近于赤裸裸的阶级分裂这个典型的马克思主义的概念。然而，第二次世界大战爆发时，阶级的分裂被整个民族的齐心协力所取代。工人进入了政府，劳资关系也由冲突走向调停。五十年代，尤其是在东欧的大清洗运动、捷克斯洛伐克的被占领（和马萨里克的被抛弃）以及柏林封锁之后，共产主义入侵的威胁使自由社会转而支持政府去对抗此种威胁。

五十年代末，情况有所改变。国际共产主义已不再是铁板一块，邪恶也似乎不再是昭彰无疑。不同类型的共产主义已经涌现。美国正处于一种不切实际的位置，为铁托——甚至还为哥穆尔卡——提供援助。如果说苏联依然奉行扩张主义政策，它的侵略性质却越来越局限于传统强权的范围之内，而不再是一种思想意识形态上的狂热。曾经使美国外交政策活跃了十年的道德说教——尤其是在约翰·福斯特·杜勒斯的言谈话语之中——已经削弱。具有讽刺意味的是，道德说教这个具有美国风格的特色，已渐渐地为美国社会的反对者们所接受。曾几何时，美国曾经采用“极权主义”这样的措辞（如邪恶、病态和衰败）来描述它的政治敌人的特征；现在，新左派开始采用同样的措辞来描述美国的特点，他们开始使用类似于“制度”这样不分派别的词语来描绘美国社会的本身。

因此，共产主义阵营的分化，使得在思想意识方面继续保持动员的姿态变得困难。卡斯特罗和胡志明这种人物的出现，为青年人潜在的革命浪漫主义提供了可以响应的现成的偶像。卡斯特罗和胡志明向人们表明，列宁式的一小群奋不顾身的革命者推翻一个社会的神话，可以在一个强权世界中再次发生，这正像社会主义事业的发展所展现出来的那样。在越南北方，虽然类似于一九五六年的农民起义已被镇压，持不同政见的极端分子遭到谋杀；

对于许多人来说，“胡伯伯”却成了纯洁无私的象征，是严酷和无情的世界上一个理想主义的慈父般的人物。

黑人争取社会承认所导致的紧张局势

就国内而言，民族问题是美国社会中最直接最严重的问题：黑人的战斗精神，暴乱的实际情形，进一步冲突的威胁，无所不在，四处弥漫。这一切是怎样产生的呢？

任何社会调查的起点都是：为什么是现在而不是别的时候？为什么是这里而不是别的地方？研究美国黑人不断变换的政治角色，其首要线索是人口方面的显著变化。一九一〇年，约有百分之九十的美国黑人居住在南方。迟至一九五〇年，仍然有百分之六十八住在那儿。但是，一九六〇年是一个“分界年”；到那时，黑人人口的半数已生活在北方。六十年代期间，平衡的重心便转移了。

问题不仅仅是黑人离开了南方，他们还涌入了城市。一九一〇年，差不多有四分之三的黑人居住在农村地区；到一九六〇年，却几乎有四分之三的黑人移居城市。实际上，一九六〇年，美国黑人比白人更加城市化。这是有史以来的第一次。

一种新的格局也正在发展——黑人集中在少数几个大城市里。这样，一九六〇年，纽约已有一百多万黑人，芝加哥约有八十九万，费城有六十七万，底特律有五十六万，洛杉矶有三十三点五万多人。与此相反，黑人最集中的几个南方大城市是：休斯敦二十一点五万，亚特兰大十八点六万。

黑人集中在大城市里是和另一个社会发展趋势——白人们纷纷迁往（有时是逃往）郊区——齐头并进的。这意味着在城市中心的范围内黑人已在全部人口中占有重要的比例。或许下述事实可以代表这种变化：到六十年代中期，首都华盛顿特区的黑人占居民总数的百分之五十五。

这种人口的密集和社会力量的集中为黑人群众带来了施加政

治影响的可能性，而一个统一的政治体系是可以有效地利用这种政治影响的。黑人之所以能够在要求改动力量的组合时取得超过以往的成功，这种政治力量的发展是重要的背景原因。

这幅变化万千的人口政治地图，使我们可以看到黑人群众是怎样动员起有效的社会力量的。但是，地图本身还不能描绘出“民权革命”的轨道，不能解释突然出现的黑人民族主义或黑人斗士们的心情。

显而易见，民权革命的转折点是最高法院一九五四年五月所做的废除公立学校中种族隔离制度的判决。最高法院这样做的结果是：平等的观念一跃而成为判断社会变革的高于一切的价值标准。它表明，在使用国家的公共设施和服务机构方面，黑人应该享有完全的和平等的权利。不过，这项判决还有两个社会学上的后果：一是国内最高的法院给予了黑人的要求以合法地位；二是辨别是非的主动权已经转移到黑人手中。黑人已不再担负提供法律依据的重担，而白人却要担负起这个重担了。

最高法院的所作所为承认了历史上对黑人的不公正的待遇（特别是最高法院一八八三年进行的一次诉讼。它宣布国会在国内战争以后通过的给予黑人以所有公民权利的立法是非法的。此项诉讼为南部诸州实行种族隔离制度开辟了道路）。这样一来，最高法院使得任何个人和任何团体都难以反对黑人的要求，即使某些要求依据过去的标准加以衡量可以说是“过分的”（如入校或就业时给予优先的考虑）。在一个国家公开承认了道德上的过失以后，再对那些曾经受过害的人们说“不”字是困难的。而且，在一个国家承认了道德上的过失以后，在补偿时却又慢慢腾腾，那么导火索就更加容易点燃了。

毫无疑义，主要的难题在于如何给“慢慢腾腾”下定义。当人们忽然间对变革寄予越来越大的希望时，希望的压力就难免会超过现实的承载力。客观的变化也难免会和主观的估计相脱节。譬如说，许多黑人声称他们的条件变得“更糟”了，然而他们实

际的意思却是说他们尚未达到他们所期待的地步。一个保守的人按照现在与过去的距离来衡量社会的变化；而一个革命者却是按照将来的某个标志来衡量社会的变化。

历史的记载表明：当时曾经取得了一些显著的成果。黑人中的中产阶级是最大的受益者。一九六〇年，年龄在二十五周岁以上的男性黑人当中，完成了中学学业的占百分之三十六，而同龄的男性白人当中完成了中学学业的占百分之六十三；到一九六六年，男性黑人中的比例是百分之五十三，男性白人中的百分比是百分之七十三。在高等教育方面，一九六〇年，男性黑人中的百分之三点九和男性白人中的百分之十五点七已经完成了大学学业；一九六六年，完成了大学学业的男性黑人和男性白人分别占各自总人数的百分之七点四和百分之十七点九。这一时期，黑人大学生的数目增长了近百分之九十。

我们列举的因素包括：人口的变化，政治力量的改变，以及黑人的要求得到了合法地位。除此之外，当然还必须考虑到另一个与任何社会运动都息息相关的核心问题——它的领导性质。黑人中新起的领导者们年轻、好战、富于进攻性。在这一点上，存在着一个奇特的心理上的矛盾。它表现在：第二代黑人并未受到过他们的前辈们所受到过的直接侮辱；他们常常得到的是特殊的赏赐（例如一些黑人文学家），因此在心理上他们更自信、更坦率、更容易走激端。关于这个矛盾，有几个相互缠绕在一起的原因。老一代的黑人面对着更为艰难的处境，为了获得一丁点利益而不得不与人无忤、与事无争，在这过程中他们常常养成了一种内在的虚无恬淡的气质；而年轻的黑人却要极端得多，因为他们在发泄怒气时不会受到什么“惩罚”，倒是的确会得到更多的报酬。由于整个社会在原则上容忍变革，人们可以更容易地竞相向“左”转或走极端。也许更为重要的是，在努力争取内部团结和社会地位的同时，斩钉截铁地强调民族主义，强调共同的历史，强调黑人生活的优越，是培养心理上的独立感所必不可少的

方式。虽然这个过程可能会使人们吵吵嚷嚷，怒气冲天，但是对任何一个试图铸成本阶级的整体意识的社会阶级来说，都是不可或缺的。

不过，在美国人的生活当中，在政治和经济生活当中，黑人所起的重要推动作用并非是要推翻社会，而是要改善阶级地位。当时的文化上和心理上有一种大声叫嚷革命词句的情绪。在这种情绪的引导下，黑人们掀起了一场争取社会承认的运动。到七十年代时，这些革命的词句已成为陈词滥调；但是在六十年代，它们正方兴未艾。

信誉危机

六十年代的美国普遍存在着一种失落感。社会的瞬息万变总是使广大的民众心绪缭乱，然而人们到处都可以感受到社会（包括技术上和社会学意义上）的迅疾变幻。为了弄清这种失落感是暂时的还是持久的，与其考察一些肯定有所异化的混乱的领域，还不如考察一下社会上那些代表传统的领域更为有效。这些领域——特别是宗教——是任何一种文化动荡的根源。请注意：虽然谁都知道要对民意测验的结果做出解释是非常困难的，但是当同一个问题在隔了一段时间以后再在民意测验上提出来时，那么民意测验就有可能有效地指示出民意的变化。从一九五七年到一九六八年，盖洛普民意测验曾不时地提出过这个问题：“你认为现在整个宗教对美国人的生活的影响是越来越大了呢，还是丧失了呢？”（见下一页图表。）

自然，令人惊异的是，情感的变化是与肯尼迪执政和约翰逊执政的年月、与“新边疆”和“伟大的社会”的年代相对应的。“新边疆”的特殊性是它的许诺意识，肯尼迪在就职演说中说的那番振奋人心的话即是这种许诺意识的象征。在政治上，“新的一代”已经崛起，其特点是他们充满了热情。这种热情同样是上述许诺意识的象征。

宗 教 的 影 响

	丧失	增大	依旧
1957年4月			
国民抽样	14%	69%	10%
新教徒	17	66	10
天主教徒	7	79	8
1962年4月			
国民	31	45	17
1965年4月			
国民	45	33	13
1967年4月			
国民	57	23	14
新教徒	60	21	13
天主教徒	48	31	16
1968年4月			
国民	67	19	8
新教徒	69	17	8
天主教徒	61	24	8

一个人怎样才能解释近十年来的情绪变化呢？他只能以罗列的方式择要地说明一下四个方面的问题。

（1）纷繁复杂的社会问题。美国工业的显著成就和人们心理上的鼓舞情绪（虽然经济学家们普遍预料战后将有一次经济萧

条，但它并未发生。这一事实使人们为之感到兴奋鼓舞。）似乎表明：经济的增长最终将解决所有的社会问题。J·K·加尔布雷思所使用的“丰裕的社会”这个词就似乎肯定了此种可能性。

加尔布雷思的观点的另一面——在个人消费增长的同时，大众的贫困也在蔓延——长时期以来却被人们忽视了。在很大的程度上，正是因为人们日益认识到大众的贫困，沮丧的情绪才得以滋长。同以前的共和党政府相比，肯尼迪政府更乐意于将它的视线放在国内事务上。它企图在国内创造出一个纪录。但是，这种努力的本身却把大众的注意力集中到了原来并不受人重视的问题之上，例如贫困、住房、教育、医疗、市区延展、环境污染，等等。这些问题是否可以“解决”还悬而未决。但是有一点却是确切无疑的：人们很快都提高了对纷繁复杂的社会问题的认识。它有助于社会不安情绪的形成。

（2）黑人暴动和犯罪。从一九六三年到一九六七年，曾经连续五年出现了“炎热的夏天”，其中每一年都有一次暴动的高潮。它起先发生在南方，然后迅速地蔓延到北方，以致于瓦兹、底特律、纽瓦克和华盛顿特区的每一条街区都在燃烧。克纳委员会的报告表明，这些暴动中没有任何一次是有组织的。每次都是由一件小小的事由，常常是警察的无礼或被认为是无礼的举动，导致谣言四起，无法控制，接着燃烧物便爆炸了。正像任何社会运动一样，狂热的、插曲式的、横冲直撞的行为标志着行动的第一步。第二步便是进行更有组织的军事行动。在黑人居住的地区里，许多相互矛盾的倾向在起着作用。既有黑人民族主义的倾向，也有类似于黑豺党这样的运动。黑人民族主义者试图建立具有自己特色的黑人机构，以战斗去寻求达到那些目标的途径。但是，黑豺党这样的运动却强调游击战术，准备和白人的激进运动联合起来。③

---

③ 一九七一年以后，黑豹党分裂为两个派别。一个派别由埃尔德里奇·克利弗

正是黑人战斗精神高涨的本身引起了白人背地里的“强烈的反感”。这种情绪在华莱士运动中得到了最生动的反映。具有典型意义的是，北方支持乔治·华莱士的力量主要来自蓝领工人和蓝领工人占优势的种族集团。在地位上他们接近于黑人，但他们却感到了最大的威胁。在他们的社会地位上升时，他们曾经在邻近的地方买下房子，建立家业，而现在他们感觉到自己所获得的利益受到了黑人的威胁。

许多类似的恐惧主要都集中在犯罪问题上，要求“加强治安”的呼声可以概括这些恐惧。犯罪率究竟上升到何种地步难以确定。众所周知，联邦调查局的犯罪率统计数字既不充分也不可靠。尽管我们无法确定犯罪率的实际增长数，但是黑人犯下了一定数量的罪行却是不容置疑的；就其本身而言，它也不应该令人感到诧异。犯罪是一种“自发”形式的阶级斗争，社会的最低阶层总是要犯下一定数量的罪行，过去爱尔兰人和意大利人是这样，黑人亦复如此。不过，因为黑人集中在城市里，他们的犯罪行为更为“明显”，不安的程度也因而急遽上升。

（3）青年的异化。在任何发达的工业化社会里，人们都可以为青年的日趋异化找到许多根源。我以为，共同的结构根源是青年们不再受到一种“组织的约束”，而且他们不再受到约束的年龄界限是越来越提前了。简单地说，学生们的忿忿不平只是后工业化社会中“阶级斗争”的第一步，犹如一八一五年至一八四〇年期间破坏机器的运动正预示着工业化社会中劳资双方的冲突

领导，鼓吹暴动策略。他本人曾逃往阿尔及利亚，在国外组织这样的行动。另一个派别由牛顿和西尔领导，主张在制度许可的范围内进行政治活动，并且在黑人居住的地方建立机构。

在关键的时刻，任何极端的运动都会面临这样的选择。战斗的轨道迫使一个运动进行越来越极端的活动，以保持热情和团结。然而设若革命行动的时机还不“成熟”，运动就有分裂的危险，除非它来个必然的一百八十度的大转变，开始在制度许可的范围内活动。至于学生争取民主社会组织和极端的学生运动曾经遇到与此相同的问题，可参见我的文章《哥伦比亚和新左派》，刊《公众利益》，第十三期（一九六八年秋），第61—101页。

一样。

除了共同的根源以外，同样也有某些不同的特点。六十年代，年龄在十四至二十四岁之间的人增加了百分之五十左右，这个变化令人吃惊，从而让年轻人意识到机会的竞争将会愈演愈烈。④大学教育的地位有所下降。对于前一代人，上大学仍然是地位与众不同的标志。然而现在，在好的大学中，百分之八十五以上的毕业生将继续接受研究生教育；相对这种机会而言，大学只不过是一站而已。在较大的公立大学中，用马丁·迈尔逊的话来讲，"被选中的"无非是获得了"选民的资格"。所有这一切意味着对年轻人的压力越来越大。在中学里已经存在诸如此类的担心："我能上大学吗？我能上一所名牌大学吗……？"而大学里的担心则是："我能考入研究生院吗？……"

过去，握有大学学位就能保证在社会上占有一席之地。然而在现代的技术革命中，大学的学位已不再是攀登社会上层的捷径。学有长进包含着一连串的专业训练和进修，目的是赶上正在日新月异的技术和知识。简而言之，年轻人的异化主要是一种反应，是他们对自己生活当中已经发生的社会变革做出的反应。

（4）越南战争。在美国，甚或是在世界上，倘若有什么单一的因素是社会紧张局势的催化剂，那就是越南战争。这场战争在美国历史上是独一无二的。许多美国人（也许是大多数人）认为，即使这场战争并没有令人满腹狐疑，在道义上它也是稀里糊涂的。在战争进行的过程中，产生了政府是否讲究信誉这样一个关键问题，它直接威胁着总统宝座的合法性。

在大多数国家里，国家和行政当局之间是有区别的。一个人可以反对政府，而不会有是否效忠于国家的疑问。在美国，从来

④ 从一九四〇年到一九五〇年，年龄在十四至二十四岁之间的人没有增加，数字保持在二千七百万。从一九五〇年到一九六〇年，数字也保持不变。然而在六十年代，仿佛一阵高潮袭来，数字猛增至四千万，它显示出战后的生育高峰。

没有必要区别这两者，因为政府代表着广泛的民意。但是，在越南战争期间，抵制政府导致许多人反对国家。

这种情况是以信誉问题肇始的。问题的产生首先是因为约翰逊政府官方的乐观主义（尤其是在一九六四年和一九六五年间）与事态的发展越来越不相符合。政府不断地辩解说，"再走一步"美国就会取得胜利，基于此它作出了增派军队（总数达到五十万美国军人）、轰炸北越和拒绝谈判的决定。从某种程度上说，约翰逊总统的性格也是个因素，他遮遮掩掩，迷惑了不少人。经济顾问委员会曾享有经济数据之源的声誉。一段时期，这种声誉受到了危害，因为总统不再为委员会提供有关越战费用的情报，结果公众对委员会的估计把商人和企业家们引上了歧途。

不过，问题还不仅仅是政府能否讲究信誉，另外还有一个道义上的问题，即不正当的手段与目的之间的关系。大规模的轰炸、大片土地的荒芜、人口的迁移、大量的死亡，这一切提出了许许多多尖锐的道德问题，而总的说来当局却回避了这些问题。

约翰逊政策的迅速破产，其最后一个因素是军事策略明显地不奏效。轰炸完全不起作用。"扫荡"的战术拉长了美军的战线。当越南人在近一百个地方突然同时发起强有力的春季攻势时，城市便成为薄弱点。对美国的右翼分子来说，军事策略的失灵尤为令人恼火。事情既已如此，柯蒂斯·李梅将军——一九六八年总统大选时，在华莱士的候选人名单上，他是副总统候选人——要求扩大空袭规模，摧毁海防市；理由是，惟有更大规模的行动才能赢得战争。不过，政府没有批准这项要求，因为美军行动的再次升级定会导致北越投入更多的兵力、苏联投入更多的武器来与之抗衡。然而承认了这一点，只能让人们更加清楚地认识到：僵局已定，美国无能。

对于青年人来说，越南战争是促使他们异化的唯一最直接的根源。征兵的扩大增加了青年对就业和未来的忧虑。在他们的心

目中，服兵役充其量不过是在浪费青春年华；更有甚之，是与邪恶为伍。学生们无法影响国家政策的制订过程——或者说他们自己是这样认为的——他们便把大学作为社会的象征，将一腔怒火洒在校园里。

战争使一大批未来的精英型人物感到同社会格格不入。能否消弭这种格格不入的感觉是关系到美国作为一个强国在将来是否有力量和决心的一个重大问题。

结构的变革

探讨任何社会，都有着为暂时的和闹哄哄的事件所吸引的危险。这些事件耗费了我们的精力和热情，使我们专心致志地注视着眼前所发生的事。有些事件对于未来举足轻重，有些则一时火光冲天，然而瞬间即化为灰烬。

要对社会做有意义的探讨，就必须努力发掘那些更为深刻和持久的因素，它们是社会得以形成的力量。这些因素表现在三个方面：价值取向，即给予社会以合法地位的因素；文化，即表意性象征和情感的贮藏所；社会结构，即一系列的社会安排，它同政治体系和各行各业中的人员分布状况息息相关，同满足社会正常需求的物质分配也有关系。下面，我将着重谈谈社会结构中一些潜在的动向；我必须再次以罗列的方式择其精要而谈，除此之外别无它法。

社会结构的四大变化是：第一，人口的变化；第二，民族社会的建立；第三，群体社会的出现；第四，后工业化社会的发展。所有这些变化几乎都是同时发生的。正是这种多重革命的同时发生性和联合性在社会上引起了许许多多的矛盾冲突。

人口的变化

从第二次世界大战结束到一九七〇年，美国的人口主要有三

个变化。第一，人口的巨大增长；第二，国家迅速的都市化；第三，主要都市区市中心的种族比例的变化。

从一九五〇年到一九六〇年，人口增加了近二千八百万，相当于一七九〇年到一八六〇年间七十年的人口增长总和。从第二次世界大战结束到一九七〇年，人口由一点四亿猛增至二亿，在不到四分之一个世纪里人口的增长率超过了百分之四十二。战后有九千万儿童出生，减去同期死亡人数，净增六千万。

十九世纪的前半叶，人口平均每十年增加约百分之二十五。第二次世界大战以后，每十年增加约百分之二十。不过，从社会学的角度看，早期的人口增长和后期的人口增长之间有两个关键的差异。一是衡量标准的变化。一八〇〇年到一八一〇年，人口由五千万增至七千万，对国家来说，这个数字在百分比上是个巨大的增长。一九五〇年到一九六〇年，人口由一点五亿增至一点八亿。虽然在百分比上这是个较小的增长，但衡量的标准却有了极大的变化。二是人口结构的变化。早期的人口增长主要是局部的，它表现在新增加的人口只不过是朝着不同的方位延续着社会的链条而已。后期的人口增长是金字塔式的：新增加的人口重叠在现有的人口之上，扩大了选择配偶的范围。

伴随着人口的迅猛增长，农业生产方面也发生了革命——这一惊人的事实普遍为人们所忽略。从一九〇〇年到四十年代中期，农业生产率的增长速度在百分之二左右上下波动。第二次世界大战期间，主要是在需求的刺激下（然而更主要的是由于广泛采用了化肥和硝酸盐），农场生产的年增长率上升到百分之六至百分之八左右。结果，在二十五年里，二千五百万人迁离农场移居城市。⑤

由于这种人口的变化，再加上矿工数量的缩减，国家中心的

⑤ 后果之一是：黑人佃农的数目迅速减少，由四千万左右下降到五十万。这些人同样迁往城市。

大部分地区——从南、北达科他州一直到得克萨斯州西部——人口流失，许多家庭迁往国家的“边缘”。美国的三千个县中，有一千个在一九六〇年到一九七〇年间失去了居民，而主要的“获利者”是东、西海岸和北美洲五大湖边的大都市。

作为一个建立在复杂的基础结构之上的高消费的社会，美国对各种服务性设施，如医疗、运动场、学校、运输，提出了大量新的要求。根据纽约地区计划署一九六八年的估计，平均每个人头需缴纳一万八千美元作为投资费用去维持各种基础服务设施——道路、污水处理系统、自来水供应、住房，等等。战后的人口中有百分之四十在二十岁以下。由于这个同期组群的人数大量增加，再加上农业革命推动了移民趋势，人们在某种程度上意识到：在第二次世界大战后的二十五年里，美国为了消化迅速增长的人口，需要消耗巨额的资本并付出许多其它的社会代价。

既然美国已经发生了人口“爆炸”，那么也就是说还发生过人口的“内向爆炸”，即人口聚集于大都市地区。截至一九七〇年，约百分之七十的人口居住在城市地区。（到一九八〇年时，将有百分之七十五的美国人住在城市里。一九六〇年，人口超过十万的城市仅一百个。到一九八〇年时，则将有一百六十五个城市的人口超过十万。其必然的结果是，汽车的数量也可能从一九六〇年的五千九百万辆激增至一九八〇年的一点二亿辆。）在中心市区里同样也发生了重要变化。从一九六〇年到一九六六年，市中心白人人口的数量以百分之零点三的比例急遽下降，郊区的白人人口却增长了百分之二十一点三。同一时期，市中心其他人种的人口增长了百分之二十三点九，郊区增长了百分之十点一。

尽管一九五六年以后出生率已开始有所下降，美国人口的增长趋势却赓续不断。第一个原因是未婚女性越来越少。一九五〇年，近百分之十五的女子从未结过婚；二十年以后，仅有百分之七保持单身。第二个原因是外来移民增多，尤其是在一九六五年

移民法修改以后，每年准许四十万左右的移民以合法的身份进入美国。最后一个原因是，鉴于战后的生育高峰，人口的基准本身扩大了。虽然人口的增长率已经降低，到二○○○年时美国的人口却极有可能达到二点八亿。

民族社会

在第二次世界大战后的二十五年里，美国第一次成长为一个民族社会。长期以来，美国努力争取民族身分和民族象征，只是在这层意义上它是个“民族”。但是现在，由于通讯业和运输业的革命，美国已成长为一个真正的民族社会〔national society〕——因为从根本上讲，发生在一个社会部门里的变化已开始能够在其它部门里产生迅速的反响。

为了能够理解这种变化，人们可以将它同先前发生的一种变化——国家经济的出现——相比较。在一九一○年到一九三○年之间，美国形成了卓有成效的国家经济体系。但是，美国却缺少组织机构去应付此种规模的经济体系。回顾历史，实施新政的突出意义就是要设立新的组织机构以加强和管理国家经济体系。富兰克林·罗斯福的所作所为就是想用新的政治规模去适应经济活动的规模：证券交易所管理委员会管理金融市场；全国劳工关系委员会领导工会活动，处理劳工关系；政府实施外汇管制，废除金本位，以控制资本的抽逃；政府奉行支出超过岁入的赤字财政政策，从而保证公民就业。

第二次世界大战以后，民族社会的出现也造成了一些社会问题。然而就国家总体而言，却并没有产生与此相适应的组织机构。政治体系曾经感到烦恼的问题之一是，肯尼迪、约翰逊、尼克松等政府在努力设置这类机构时——特别是在那些能够提高生活水准的方面，如卫生、教育、就业机会、娱乐和土地利用等——都异乎寻常地失败了。

人们可以发现，民族社会的出现带来了三个明显的问题。

第一，从范围上看，社会问题已成为全国性的问题。居民们可以轻而易举地移居全国各地，移居条件又常常变幻莫测，这种情况给某些地区增加了负担。关于这一点，人们可以从纽约市的救济对象不断增加这个现象中看出。一九五九年，二十四万人需要救济，耗资三点二五亿美元。到一九六八年，救济对象却几乎达到一百万，耗资十七亿美元。虽然全国没有统一的标准，但纽约肯定承担了国家很大一部分的负担。

第二，目前的行政管理结构不合时宜。美国由五十个州组成。在宪法的约束下，各州对本州公民的卫生、教育和福利负责。但是，类似罗德岛、特拉华、新泽西和马里兰这样的小州，它们的计税基准微不足道，它们的居民倾向于到外州工作，它们的行政费用却仍然很高。它们的存在又有什么理论基础呢？在天平的另一头，是美国的八万个自治城市，各有各的税收和主权。这哪里是权力下放，简直是混乱。令人诧异的事实是，在美国具有世界上最发达的经济的同时，它的政治体系却保持了都铎王朝的特点，既陈旧过时，又显得臃肿，设置了一大堆相互重叠的司法机关——镇、县、市，再加上卫生特区、公园特区、污水净化特区、水源特区等等诸如此类的特殊机构。正是因为缺乏行之有效的行政管理机构，城市和地区便无法制订行之有效的计划。

第三，公民投票式政治应运而生。在美国，空间上的距离已随着各种交通工具的发展而显得黯然失色。其后果之一，是华盛顿已成为所有政治斗争的中心场所，压力集中到了一个地方。

如果比较一下美国的历史和欧洲的历史，也许美国历史上的劳工暴力行为要比欧洲大陆上的任何国家都多。尽管统计资料极其缺乏，但是如果人们能够了解到这样一些大致的情况，如死亡的人数、调集军队的次数、罢工的次数、损失的工作日的数量，那么我认为，美国的暴力行为显然要比欧洲多得多，而政治的和思想意识的影响却要小得多。原因之一是，美国与欧洲不同，美国劳

工的暴力行为多数发生在社会的边缘，而不是中心；它们要影响社会就需要相当长的时间。今天，劳工问题已设有专门的机构加以解决，然而其它各种棘手的问题却依然如故；对社会造成直接压力的“动员政治”也还有很大的市场。我们可以做一个对比：一八九四年严重的经济萧条期间，由一群失业者组成的所谓“柯克西军队”从俄亥俄州马西隆城出发，朝着华盛顿挺进。出发时，整个队伍有一万人，然而当几个星期后他们到达华盛顿时，队伍中只剩下了为数不多的人。一九六三年，马丁·路德·金和A·菲利普·伦道夫号召向华盛顿进军，一个星期内，几乎有二十五万人蜂拥而至国家的首府。

假设政治的冲突必定要有增无已（理由将在下一个部分里详细论述），那么下面这种可能性——任何集团都可以借助群众的压力去满足自己的要求——就会越来越大，导致整个制度的结构拉力进一步加剧。假设社会上还有可能发生暴力行为——在这个制度下，暴力行为曾广为流行；那么，民族社会一经出现就已经造成新的严重的紧张局势。

群体社会

群体社会〔communal society〕的产生以下面两个事实为其滥觞：非市场性的公众决策方式开始得到发展；社会权利开始从群体（而非个人）的角度加以诠释。在美国的舞台上，这两者都是崭新的事物，都向社会提出了新的问题。所谓非市场性的公众决策方式，就是指产生的问题必须由公众的权威予以解决，而不再通过市场的途径。道路的铺设、城市的规划、保健服务的组织、教育的投资、环境污染的消除、房屋的建设，都已成为与公众利害攸关的事情。没有人能够在市场上买到他应享有的“清新空气”，人们必须采用公社组织的手段来对付这种污染。

市场的好处在于它分散责任。在市场上，成百万或成千万的消费者独立行动，尽兴选购。当通过他们各种各样的选择做出

"决策"时，没有任何个人或一群人需要为这些决策承担责任。即使由于这些市场决策的缘故而导致产品滞销，或消费者的兴趣有所改变，企业甚至整个工业部门都垮了台，那么，也不会有哪一个群体会为此背上渎职的罪名。然而说到非市场性的公众决策方式，情况就大不相同。决策方式有目共睹，人们知道应该责怪谁。事实上，决策方式已经具有"政治色彩"，受着政治决策中多种多样的直接压力的制约。

随着非市场性的公众决策方式变得日益不可缺少——因为有些事情个人是无法凭着自己的力量做到的；这种新的方式扩大了社会冲突和群体摩擦的潜力。这一点是简单明瞭的。当政治体系背上了愈来愈多的政治问题的"重负"时，当住房、卫生、教育和类似的问题都具有政治色彩时，紧张就会加剧。在二〇〇〇年委员会的报告（一九六七年）中，我最先做出了这样一个简单的预测：未来的社会上，群体的冲突将会有增无减。

我所说的群体权利，是指向社会提出要求的权利已开始奠定在群体全体成员的基础上，而不再奠定在个人属性的基础上。美国的价值体系一直是以个人的成就和个人的机会均等为基础的。过去，曾有形形色色的功能性团体得到了人们的承认，具有集体的特征（如工会），而且也得到了作为一个集体的权利（例如那些工人必须在限期内加入工会的工厂企业和商业机构）。但是那些团体都是些自愿的组织，一旦某个人退出组织，改变了他的身份，他也就失去了那些组织的保护。近来，一些问题之所以出现，是由于黑人们希望许多权利能够成为他们这种肤色的"财产"。黑人的理由是前后矛盾的。一九五四年，黑人律师在最高法院上采用的论点是："隔离但平等"是不公平的，黑人有权要求社会将他们作为个人来对待（并在此基础上获得平等的权利），而不是作为一个"种类"来对待。然而随着种族一体化趋势的慢慢发展，黑人在心理上确定了群体身分，他们的要求的性质便开始改变。黑人从要求机会均等转而要求利益均等。他们还

争辩说，惟有通过特殊的雇员名额、就业的优先待遇、补偿性教育和诸如此类的方法，才能达到这一目的。

社会上要求群体权利的范围将会扩大，因为社会生活越来越立足于群体的基础之上。社会需要创立哲学的正统论（即证明自己为合法的理论），需要找到政治的途径，以裁决这些相互冲突的要求。凡此种种，将是今后社会紧张局势的又一根源。

后工业化社会

我以为，后工业化社会现在只是处于萌发阶段。在后工业化社会中，我们可以发现分层系统中的基本变化，主要是阶级地位的基础的变化和达到这种地位的方式的变化。

在我的前一部著作里，我考察了后工业化社会的五个不同方面。[⑥]在本书中，我只强调其中的两点。第一，理论知识占据中心地位，成为创新和政策分析的来源。

由于大学是整理和检验理论知识的场所，它将日益成为社会的首要机构。到那时，大学将担负起它在漫长的历史中从未挑起

---

⑥ 《后工业化社会的来临》（纽约，基础书籍出版公司，一九七三年）。我应该强调，后工业化社会并不“取代”工业化社会，甚至不取代农业社会。食物仍然是所有社会的根本。但是，引进工业意味着社会可以减少从事农业的人数，并且因为使用化肥而增加产量。后工业化社会又增添了一个新的方面，特别是资料和信息的管理，它们已成为一个复杂的社会中不可或缺的工具。人们可以从下面的图表中看出社会结构——它们是假定的——之间的差异：

	前工业化	工业化	后工业化
资源	原材料	能源	信息
方式	提炼	制造	加工
技术	精耕细作或劳动集约	资本集约	知识集约
整体设计	同自然作斗争	与改造过的自然作斗争	人与人之间的斗争

过的重任。关于知识，它必须继续扮演一个不偏不倚的角色，然而在社会上它则必须成为主要的服务性机构，不仅训练专业人员，而且是政策顾问的宝库。

第二，社会由商品生产社会转变成为服务性社会。在美国，截至一九七〇年，约百分之六十五的劳动力从事于服务性行业。不过，重要的事实是，重点乃是放在技术和专业服务方面，放在人工服务方面。正是因为这些部门的扩充，社会的职业结构才发生了重大变化。⑦

后工业化社会从根基上开始重新塑造所有的现代经济体制。重视教育（作为获得知识和力量的途径）、重视技术决策的作用、重视技术群体和新的精英层（如科学界和军界）之间的冲突，这一切都将给发达的西方社会，尤其是美国，带来新的困难。

最近的和长远的将来

二十世纪六十年代末，社会面临的直接问题是黑人问题和一代敏感的青年人异化的问题。但是，在七十年代，前十年显而易见的问题——黑人和青年——已经有所和缓。

黑人运动过去是为了争取社会的承认，现在也依然如此，尽管许多人是按照他们自己的思想方法来要求此种承认的（例如，教育应适合“黑人的需要”）。现在的问题仍旧是调动一切力量去满足黑人的要求。

青年人的情绪更具有扩散性，也更为幼稚。他们并不执着地信奉某一个系统的思想体系，相反，许多名牌大学里的青年人只

---

⑦ 见艾伦·加特纳和弗兰克·赖斯曼，《服务性社会和消费者先锋》（纽约，哈珀与罗依出版公司，一九七四年）。关于人工服务所起的作用，此书进行了广泛的探讨。

坚持笼统地抨击四处盛行的中产阶级价值观念——用布尔乔亚的话来说，就是指延期满足、心理上的约束和理性的、专家式的思维方式。有一小撮人已经完全异化，甚至打算作为“都市游击队员”，从而砸烂这个社会。整整一代的青年人现在正在长大成人，职业和家庭的问题让他们忧心忡忡。作为同一代人，他们比父辈更开明更自由，但却缺乏革命的气概。

源于美国生活中结构变革的问题依然如故。它们包括：重新组建社会的政府行政结构；制订与民族社会相适应的国家卫生、教育和福利政策；调和公社式群体之间相互冲突的权利要求；拟订全面的科学以及研究与发展的方针，发挥后工业化社会的优势。倘若没有决心照此办理，现行的社会政治生活就会困难重重。

不过，除此而外，还有四个原则性问题。这些问题我们这个惶惶不安的社会才刚刚意识到，但却不得不正视它们。

民主制度与帝国的关系。第二次世界大战以后，美国无法恢复早先地方自治的原状——即国内生活由统治已久的市镇心理来支配。一种新的都市观和世界观已经形成，帝国的利益日益影响着美国政策的制订。美国成长为一个帝国主义强国，并非完全是因为经济的推动，更重要的原因是，作为世界最强国，它在世界各地卷入（有时是主动加入）了第二次世界大战后随即而来的意志的较量。这样，美国开始在世界上施加一种权威的影响，如果它还算不上是一种霸权的话。

在艰难的岁月里，读读修昔底德是有裨益的。就本书的探讨而言，人们会对修昔底德所描写的雅典在波斯战争后的处境感到惊讶。修昔底德描述了一个民主政体进退两难的困境，最终它选择了帝国的角色，而没有退避三舍，偏安一隅⑧虽然两次历史事

⑧ 在修昔底德的书中，特别是在他描述克基拉革命时，他还曾预先警告过后人，一旦暴力行为涣发起国民的热情，社会上将会发生什么事情。“就是在有法律的

件不尽相同，但是雅典人和提洛同盟所面临的问题却极富于启发意义，令人联想起美国和它的盟国，及其与苏联集团（类似于斯巴达人）的矛盾。不过，真正的问题是，当一个民主政体由于派别间的不和造成了潜在的分裂时，尤其是当它战败时，它是否能够保持统一；或者，纵然它胜利了，它是否能够继续作为其它国家的领导者和保护者而起到越来越大的作用，而同时也并不致于走投无路，被迫接受大规模冒险的诱惑（伯里克利的继承人克列翁就曾受到过这种诱惑，人们可以将他同林登·约翰逊作一个比较）。

帝国主义的角色对于任何国家来说都是难以扮演的，因为它意味着国家必须承担起提供大量的人力和财力的义务。如果这一切不能得到回报，就会在内部导致严重的紧张状态。民主制度与帝国的关系特别令人苦恼。人们可以逐渐注意到：帝国主义的角色并不适合于美国。

新的政治精英层的产生。在时来运转时（例如进入了权力机构），一群杰出的人物可以成为道德权威和政治智慧的源泉。第二次世界大战后的十五年里，美国人生活中的一件大事，是出现了一个在总体上还算是紧凑的政治精英层，为美国的外交政策源源不断地提供了一批领导人。

有时候，一群人在社会结构上所占据的位置可以表明他们是出类拔萃的人物；不过，某些人握有政治的、或经济的、或军事的大权，或者身居某个组织的首位，却并不一定就意味着他们是社会的精华，尽管人们必须服从他们的领导。在美国，杰出人物的主要标志是他们观察整个世界的视野和看法，而不仅仅是他们在

地方，人性总是易于犯法的；现在因为文明生活的通常习惯都在混乱中，人性很傲慢地现出它的本色，成为一种不可控制的情欲。它不受正义的支配，敌视一切胜过它本身的东西。因为，如果不是为了这种嫉妒的有害影响的话，人们是不会这样重视复仇而轻视宗教，重视图利而轻视正义的。”

《伯罗奔尼撒战争史》（纽约，现代图书馆出版公司，一九三四年），第191页。

社会结构上所占据的位置。像马歇尔将军、亨利·史汀生、约翰·麦克洛伊、罗伯特·罗维特、迪安·艾奇逊、道格拉斯·狄龙这样的人，还有其他一些“外交决策机构”中的人物，主要是从纽约的金融界遴选而来，然而，并不是他们的经济势力决定了他们作为政治精英型人物的地位，而是他们的性格和判断能力。人们主要考虑到他们的见解是有分量的，因为他们受人尊敬。如果政策需要由杰出人物的重要见解来加以调整，那么调节好判断能力与受人尊敬之间的互惠关系就是一个不可缺少的条件。

第二次世界大战以后，美国外交政策的重点在欧洲，因为在那儿进行重建乃是当务之急。不过，那些政策——主要是马歇尔计划——之所以产生，也是因为那些处理欧洲事务的专家们更具有经验和兴趣。在处理亚洲事务方面，从来就没有产生过一批类似的杰出人物，从来就不具有类似的经验和判断能力。正是在这个意义上我们可以说，美国外交政策失败的原因之一就是此种缺陷。

在六十年代，本节所论及的那个重要的政治精英层已逐渐丧失了它的影响能力，然而却没有接着产生一个可以与之相媲美的政治精英层来调整政策并绵绵不绝地提供判断。肯尼迪政府讲究体面，喜爱炫耀，它曾干劲十足地试图使自己成为一群杰出人物的集合体。纵然它还算不上是道德权威，在知识分子和青年人中间它却赢得了一大批热情的追随者。但是，随着越南战争的爆发，这一切都烟消云散了。⑨

如果人们信服白芝浩〔英国近代社会学家〕的理论及其智慧，那么，这种精英层的存在对于在社会上奠定政治权威来说就

⑨ 更精确的说法是，越南战争使六十年代刚刚产生的政治精英层名誉扫地。正像我的一位哈佛大学的同事——他是一位重要的政府顾问——所作的虽说不雅但却精练的评论：“我们把它给毁了。人们曾要求建立一个持久不变的权力机构，就像在英国建立起来的那样。然而一切都一去不复返了。”无论人们怎样评价它的报告的真实性，失败的事实却在大卫·哈伯斯塔姆所著的《出类拔萃之辈》这本著作的讥讽的书名中得到了概括。

是一个必要的因素。缺少这种精英层，就会产生由谁承担权威重任的问题。假使社会分裂了，一个精英层能否出现的问题就成了悬而难决的问题。

自由主义失败了吗？在相当大的程度上，自由的社会政策是和凯恩斯主义及宏观经济规划的兴起联系在一起的。正如新政在大部分时候是为了给年轻的律师们提供避难所一样——这是由于一些制订规章制度的机构所起的作用，它们的象征性的教父是费利克斯·弗兰克富特和哈佛法学院；早期的新边疆政策和伟大的社会政策也是同经济学家和政治学家们密切相关的。

在沃尔特·赫勒的领导下，经济顾问委员会转变成一个专业性组织。在政府中，尤其是在一九六二年减低税率的经济政策取得大捷之后，它的建议对政策的制订具有极大的影响。不过，经济学家并不单单是经济学家，他们同时也是管理人员。譬如，五角大楼的"麦克纳马拉革命"就主要是由一批以查尔斯·希契为首的经济学家们导演的。

在最近的一些年代里，人们越来越怀疑经济学家管理经济的能力。在英国，六十年代期间，工党政府虽然接受了类似尼古拉斯·卡尔多和汤姆斯·巴罗格（迈克尔·波斯坦称他们为"经济学家的灾星"）这样一些声名显赫的经济学家的建议，却未能解决英国的困难。英国工党经济学家约翰·韦西在写到"后凯恩斯思想的松散"时，以悲观的口吻来结束他的探讨："我以为，人们一定会很不情愿地得出这个结论：恢复经济秩序也许是当今经济学家们的分析能力所不能及的。"在美国，早在七十年代经济衰退之前，作为凯恩斯主义工具的财政政策就已失去了光泽。

在社会政策方面，尤其是在美国，社会学家们的成绩就更为黯然失色了。在教育、福利和社会规划等领域里，社会学家勉勉强强地开始承认问题要比他们想象的复杂得多。这样看来，自由主义的失败，一部分应归因于知识的欠缺。这种回答不会迎合新左派的胃口，他们仍旧在急切地寻找简单明瞭的答案。不过，当

人们意识到一个庞大复杂的社会，尤其是一个必须面向将来的社会，需要进行社会规划才能应付汹涌而至的社会变革时，这种知识的欠缺便同样会成为知识分子不安的根源，成为知识分子所关心的问题。

参预革命。无论在什么地方，这个事实是明确无疑的：全社会反对官僚政治，要求参预决策。下面这句话可以概括此种倾向："人民应该能够影响那些支配着他们生活的决策……。"

这种由社会下层掀起来的动乱具有多种形式。在某些方面，它是对专家治国这个主张的反抗，它对惟有技术上的成就才能决定一个人在社会上的位置感到不满；在某些方面（例如在黑人那里），它又是某一个社会群体坚持自身权益的运动。

在相当大的程度上，六十年代的民主党政府确实成功地创造了一些新的社会形式，让人民参预关键的决策过程。反贫困方案号召人民成立社区活动小组；例如纽约，在实施反贫困方案时，成立了二十六个街道委员会，它们成为该市——主要是林赛市长——新的政治基础。模范城市的建房方案号召社会团体参预新街区的规划。规模宏大的心理健康方案需要地方组织的合作，以便制订政策和计划。在教育方面，简政放权的方案在许多城市中扩大了地区实施领导的范围。

在相当大的程度上，参预革命是反对社会专业化的一种形式，是反对后工业化社会中正在出现的专家决策方式的一种形式。所有发达的工业化社会都将不得不正视这一现象。早些年通过工会这个渠道开始发生在工厂里的事情，现在已经由于群体社会的诞生而传播到了左邻右舍；将来，它还会传播到所有的组织当中去。

不过，"参预式民主"并不像是它的拥护者们所吹嘘的那种灵丹妙药，正像早些时候人们企图创造的公民投票式政治（例如动议权、投票权和罢免权等方法）也并不是什么万应丹一样。令人奇怪的是，尽管参预式民主风靡一时，它的鼓吹者中却很少有

人将这些变革的最基本的意义想通想透。假如每个人都有权影响那些将要改变他们生活的决策，那么南方的种族隔离主义者也就自然而然地有权将黑人驱逐出学校。人们一定会说，南方并非是独立的政治实体，它只是一个更大的政治体系中的一部分，因而它就必须遵循整个社会的道德准则。那末同样，当某个城市在规划中考虑到了大局的需要时，难道一个街道的委员会就应该有权投票置以否决吗？⑪

总而言之，参预式民主又一次提出了政治哲学中的古老问题，即谁应该制订政策？由政府的哪一级机构制订？制订什么样的政策？其对象应该是多大的社会单位？这些问题没有明确的答案。但是紧张局势却存在着，而且将要恶化。

从修昔底德到马基雅维里，面世的政治指南书不胜枚举。从这些书中我们得知，判断一个社会能否解决它所面临的问题的依据是：它的领导层的质量和它的人民的品质。虽然我们注重社会力量，但是只有白痴（例如某些像乔治·普列汉诺夫那样的马克思主义者）才会说个人不重要，才会说历史造就出适应于时势的领导人。西德尼·胡克在《历史上的英雄》中指出，既有经历了多次事变的人，也有“造时势的人”。而造时势的人是可以在历史上创造转折点的。一九一七年十月，布尔什维克的力量取得了胜利，这正是由于列宁不可动摇的意志和善于选择时机的意识起了决定作用。在一个不同的场合下，也正是由于沙尔·戴高尔的权威力量才解除了一九五八年法国军队在阿尔及利亚篡夺权力的威胁；当时若是换上居伊·摩勒，他肯定是会动摇的。所以，未来十年的领导层的质量将是一个无法估计的然而又是关键的可变因素。

---

⑪ 一九七四年，波士顿南部的爱尔兰居民用暴力行为阻止校车接送学生，理由是解散以街道为基础的学校将意味着传统的街坊关系也同样会解体。难道波士顿南部的人应该有权去改变已经在影响着他们生活的决策吗？

但是，一个人参预事件并控制事件的能力要取决于他生活的环境。在本世纪最后的这些年里起决定作用的因素是，决策的环境已不再是一个国家，无论这个国家是多么地强大。我们已经完全进入了世界经济体系。正是由于这一特点，人们不禁要问：未来的十年，美国社会是否具有解决它自身问题的能力呢？

二

在未来学的研究中，我们对预见〔prediction〕和预测〔forcasting〕有所区分——确切地说，是任意的区分。预见是对“点事件”〔point events〕的规定，即是说：某一事件将在特定的时间和地点发生。预测则识别哪些结构脉络将出现问题，或者哪些动向将可能出现。一系列的事件——这正是人们企图预见的东西——常常是结构的动向与特殊的偶然性的结合。由于诸如此类的偶然性是无法预测的（它们不可能服从于规则或定形为某种公式），人们在预见未来时，可以乞灵于“智慧”（内在的信息），可以乞灵于种种敏锐的猜测和学问常识，但是却不可能求助于任何社会科学的方法论。简言之，人们可以预测条件，却无法预测催发因素；可以预测结构变化，却无法预测偶然性。这是任何预测都具有的局限性，纵然分析并不一定具有这种局限性。

第二次世界大战后的几十年间，构成美国社会问题的主要结构因素是我在前面已经谈到过的两个方面：民族社会已经建立，成为决策活动的新场所和国内各种力量相互冲突的新角斗场；在世界政治的舞台上，由于美国继英国和法国之后在亚洲、非洲和中东扮演了警察的角色，骤然间它把自己猛烈地推到了凌驾于世界各国之上的地位。截至七十年代初，美国仍未解决民族社会中的任何问题，特别是它还没有设立一系列的国家机关以管理卫生、教育和福利方面的问题；同时，它还开始轻率地从以前占据

的宝座上退了下来，摒弃了作为世界各地至高无上的政治强国的角色。不过，对七十年代和今后说来，这股潮流正在逐步趋于明朗化：政策的结构环境正在扩大，社会所面临的大多数重要问题，尤其是经济问题，美国单凭自己的力量是无法再加以决定的。

下面，我想谈谈在本世纪最后的这些年里美国将要面对的两大变化。一是国际舞台将成为新的有关的结构环境；二是美国将要进入一次新的“更年期”，它在世界经济和政治上所占有的实力地位可能会发生不可逆转的下滑。由于我的重点放在结构环境之上，我删去了那些虽说重要但却极富于偶然性的政治问题，如石油或者其它一些商品生产方面的卡特尔。

国际环境

经济。关于经济政策的来龙去脉，最基本的事实是：这种政策的制订已不再掌握在哪一个国家的手里，无论它的领土有多么地辽阔，势力有多么地强大。因此，每个国家的经济命运都越来越超出了它自身能够控制的范围。

从一八三〇年到一九三〇年，广义地说，国际市场是以黄金为基础进行着“自我调节”。国家经济亦属于国际市场的规律。如果价格涨得太高，贸易就会衰退，国际收支就会出现逆差，黄金旋即源源外流，价格随后再度下跌，从而达到新的平衡。这种调节的代价注定是失业率的增长。从理论上说，在自我调节的市场上，资本和劳动力应该能够流动并获得新的机会。然而资本的流动会危及整个社会的经济，国家在可能的情况下总是阻止这种流动的。虽然工人的迁移是一个“安全阀门”，但是第一次世界大战以后，工人的迁移实际上也受到阻止。各个国家开始着手增强自己对市场性调节所带来的危害的“免疫力”，方法是减少自由贸易，干预国内经济，从而维持就业。此种方法的主要受害者是世界经济。一九三〇年，英国建立了英帝国给予从殖民地进口

的商品关税优待的制度，它是第一个信号。翌年，英国废除了金本位，美国也依样仿效，预示着经济民族主义的新纪元即将来临。

从三十年代的经验中，各国政府或多或少地学会了如何通过财政和金融的途径去管理国家经济。但是，自从第二次世界大战结束以来，特别是自从六十年代以来，随着西欧和日本经济重建的彻底完成，世界贸易的扩大和世界性的投资使得世界经济在决策的过程中再次牢牢地占有中心地位。

由于发生了许多重要变化，它们给所有发达国家的经济都带来了新的问题，引起新的动荡。二十年来，世界经济体制一直以美元的稳定性和其它国家货币可以与美元兑换的性质作为支柱，并通过这种手段进行国际汇兑，结算余额。然而，因为美国发现自己在国际收支方面已有巨大的赤字，其它国家也对持有巨额美元感到不安，⑪ 所以稳定的世界经济体制开始摇摇欲坠了。

第二个因素是跨国公司作为主要的演员之一登上了世界舞台。这些跨国公司具有多大的规模呢？如果人们注意到了三百家最大的跨国公司，那么是可以从下述事实中得到启示的：这些公司的商品产量和向社会提供服务的数量，加在一起要比世界上除去美国以外的任何国家的国民生产总值都高。如果人们按照现有的增长率进行推算，那么到本世纪末，跨国公司的产量将占全世界总产量的三分之一。跨国公司的主要作用体现在，它的资本的调拨、技术和管理技能（但不包括技术工人，因此工会表示反对）的转让具有全球的规模。市场已不再是国内市场。限制货币

---

⑪ 人们不可以忽视事物的另一面，因为在第二次世界大战刚刚结束以后的那些年里，许多经济学家所关心的问题是怎样才能进行一些世界贸易活动。他们的理由是，既然持有美元的国家如此之少，那么多数国家就根本没有美元。因此，他们就世界贸易提出了各种各样的改革方案，建议使用商品贮备作为国际货币单位的支柱，使那些没有美元的国家在世界贸易中能以自己的商品贮备作为某种基础，让其它国家接受自己的货币。

也不再是为了保护某一国的货币，而是为了保护公司的收支平衡。跨国公司的计划并不总是和哪一个国家的经济利益相一致的。

第三个因素是资本市场的国际化。由于金融资本对收益的差异愈来愈敏感，它很快就超越了国界以使自己的货币能够获得更高的利润。随着这一趋势，整个世界已成为一个单一的整体。虽说国家的股票市场最容易受到形形色色的影响，然而甚至连它们也在过去的十年间日益显示出一种与金融资本相平行的动向。正像理查德·N·库珀所观察到的：

> 这种发展中的相倚关系，人们可以毫不犹豫地将它投射在未来的背景上（只要政府不采取强制性行动来遏制这种发展过程），因为它的来源是交通运输业和通讯业方面的那些技术进展；这些进展既提高了跨越国界运输商品、资金、人员和传递信息、方案的速度，也提高了可靠性——总而言之，从经济的和心理的距离来看，正是这些进展使得人们可以大肆吹嘘世界变小了。[12]

该种经济流动性腐蚀了各国政府追求自身经济目标的能力。在那些只吸收外资而不吸收内资的跨国公司和银行面前，货币紧缩政策可以失去效用。跨国公司的利润可以通过差价交易得到转移，从而导致税收的减少。面对政府制订规章制度的政策，跨国公司可以利用子公司的活动加以规避。

显然，各国政府必须设法保护自己，扼制跨国公司的独立发展，克服由国际收支不平衡引起的动荡。国家可以诉诸于单方面货币贬值的行动，或者寻求某些途径使国际间能够协调一致地行动。但是，由谁来规定国际目标呢？

从逻辑上讲，有三个可供选择的余地。首先，各国可以通过

---

⑫ 库珀先生在他的专著《相倚经济学》（纽约，麦克劳—希尔公司为外交关系委员会专版书，一九六八年）和他为外交关系委员会某研究小组所撰写的一些没有发表的论文中详细地论述了这一问题。

努力限制资本外流、确定进口限额、限定外国工人的数量和其它类似的方法来减少对世界经济体系的依赖。其次，政府应该敢作敢为，努力控制那些以国内为基础的跨国公司（处在这种地位的国家，譬如美国，都应该做出此种努力）；或者尽力维持世界货币（美元）的单本位制。第三条道路是，在更广泛的基础上树立起一个具有政府权力的国际权威，决定普通的经济措施和政策。

尽管下面这种做法也许不符合逻辑，但是大多数国家将在不同的地区努力把上述的三种措施结合起来。国家的自主权不会被急急忙忙地抛弃，这一点甚至连欧洲共同体也知道。在世界经济事务中，各国将通过双边的行动变得越来越敢作敢为。国际机构的力量，例如国际货币基金组织，也许会得到增长。将来的主要问题是能否建立一些互助合作的关系。它们固然不能最大限度地规定一系列共同的经济目标，然而当各自执行相互冲突的政策时，它们可以将发生的摩擦控制在最小的限度以内。⑬

社会。由于交通运输业和通讯业的革命，大多数国家在过去的二十五年里发生了一个重要的社会变革，即民族社会的建立。在未来的二十五年里，这种社会扩展的过程将在世界的范围内再度出现。

---

⑬ 请准许我强调一点，我在这儿谈论的是西方工业经济体系（或者简略地说成是经济发展与合作组织）的问题和战略，而不是谈论整个世界。自然，相对西方工业经济体系而言，还有更为广阔的背景——加入经济互助委员会的各个国家和中东国家，它们各有大宗的新收入，也各有一些不太发达的国家。

同样，人们只能概括性地叙述一个大致的背景，但是特殊的偶然性也可能使整个情况大为变样。因此，流向石油输出国组织的货币（一九七三年增加了五百亿美元）就有一个致命的问题。如果人们按照现在的需求和价格曲线“推算”，那么石油输出国组织可供投资的盈余额到一九七四年底就会达到一千亿美元，到一九八〇年就会累积成为三千亿美元，到一九八五年就会超过六千亿美元。这个数目几乎会把整个世界上流通的货币吸收一空。不过，在进行这个推算时，明显存在着一个谬误。石油的需求量可能会下降，生产石油的卡特尔也许会破裂，价格也就会下跌；或者其它可供选择的能源（油、煤、核动力等等）也有可能有效地改变现在的国际收支状况。当然，种种可能性都不会改变这个事实：重大的结构变化仍在经济政策的国际环境中占有中心地位。

交通运输业和通讯业的革命近在咫尺。大型喷气式客机的成倍增加和协和式飞机的最终起用，将使世界各地的旅客数量增长并减少所费时间。国际通讯卫星的增多将加快国际间资料传播的速度（其成本低廉），扩大国际间电视节目的交流，尤其是“实况转播”。诸如此类的结构变化必然携有造成对立状态的潜在因素。一方面，通讯网络的延展既使得国土更为集中，更易于控制；也使得集中控制的能力有所提高。另一方面，任何社会都会变得越来越难以闭关锁国，断绝与世界其它各国的来往。在《人类理性进步的历史概观》（一七九三年）一书中，孔多塞对平等观念和民主观念在世界上的传播方式做了一些预言。他指出：主要的变革工具是廉价的印刷业。今天，任凭新闻检查制度如何健全，新闻消息和思想观念照样通过国际电台和国际电视传播到四面八方。

社会扩展的效果也是一目了然的。随着交通运输业和通讯业的更新，人际之间的交往逐渐增多，互通有无的活动日益频繁，相互之间的联系更加密切，埃米尔·杜尔凯姆——他曾描述过社会扩展的过程——所说的社会“道德密度”也有所提高。不过，同以往一样，随之而产生的效果也常常具有两面性。一方面，由于事件得到迅捷的报道，“震惊”的种类越来越复杂，“震惊”的程度越来越强烈；个人在对这些事件做出反应时所能得到的“反应时间”也越来越短。有人认为，人们每天都能在美国的电视屏幕上看到越南战场的实际情形，以致于他们的态度起了变化，反而憎恨这场战争。这种看法是不无道理的。另一方面，过多的“震惊”和屏幕形象导致人们只是远远地站着观看那些事件，感情显得麻木。当一架轰炸机飞翔在三万英尺的高空时，它的机组人员感觉不到炸弹的威力。电视屏幕上毁灭一切的情景成了家常便饭，可能使人们的感觉能力和反应能力变得迟钝。总之，正像许多其它的社会发展也有导致负荷过重的可能性一样，社会的扩展也导致人们的情感负荷过重。

尽管如此，空间上的距离已经缩短是不容怀疑的。从军队的角度看，它意味着几乎可以将成千上万的士兵十分容易地空运到地球的每一个角落，而指挥部门却依然留在国内的政治中心。从经济的角度看，它意味着各国可以以低廉的成本从遥远的自然资源供应地进口大量的原材料，例如日本就从相距一万多英里以外的美国买进大量煤炭。从心理和社会的角度看，人们可以发现“感染作用”的威力，譬如在六十年代的青年运动中，新的观点、新的主张和新的策略很快就为人们所接受，并应用到各种各样的情况中去。

对组织机构来说，这一切意味着国际的和跨国的组织机构将以空前未有的规模大量涌现，并发展到世界各地。（如果某个组织的领导权明显地是由两个或者更多的国家的代表分享，那么这个组织就是国际性的。如果某个组织的活动是在两个或者更多的国家的领土上展开的，那么，即使这个组织的领导权只由一个国家掌握，它也是一个跨国组织。）这两种组织机构始终是存在的；而且，显而易见，无论是在政府的还是非政府的基础上，国际性组织已经犹如雨后春笋般地成长起来。不过，最重要的变化表现在它们活动的范围和性质上。正如塞缪尔·P·亨廷顿所说：⑭

> 但是，在第二次世界大战后的二十五年里，跨国组织：（1）数量的激增是前所未有的；（2）各个组织规模的扩大是前所未有的；（3）所起的作用是前所未有的；（4）活动的范围已真正地具有全球的规模，而这在过去是根本不可能的。第二次世界大战以后，跨国组织的这种数量和种类的增多以及规模和范围的扩大，使得人们关于世界政治中发生了跨国组织革命的说法成为合理的、有益的和切合实际

⑭ 塞缪尔·P·亨廷顿：《世界政治中的跨国组织》，刊《世界政治》第二十五期（一九七三年四月）：第333页。

的。

世界经济体系的发展和国际社会的扩大使国际上自然资源管理的问题成为核心问题。技术的进步和其它类似的过程对环境造成了不良影响，因此人们需要对环境的变化进行国际监控——这个问题是个普遍的问题，在一九七二年斯德哥尔摩的联合国会议上就已提出。但是，另外又产生了新的更加难以处理的问题，即针对世界各国公有的自然资源建立国际权威的问题。下面三个争论的焦点尤为重要：海洋、天气和能源。

一九七四年，在加拉加斯召开了国际海洋会议。由这个会议所制订的联合国海洋法将不得不做出具有实际效用的决定，以确立世界各国对海洋——约占地球表面的百分之七十——的所有权形式和控制权形式；国家的主权范围究竟是延伸到十二海里还是二百海里就是一个问题。另外，考虑到世界上生物蛋白质不足，捕鱼权的范围和界限，以及世界上鲸鱼和海豹已濒临绝迹的情况，就成了种类繁多的新问题。怎样解决这些问题呢？

天气的问题更加难以预料。在未来的二十五年里，在人工改变天气的方面也许会有巨大的技术进展：人们可以催化云彩；可以通过融化冰帽，或阻塞某些北极区的海峡，或改变海水的含盐比例，从而改变海洋的洋流。这一切，是留待各国单独地去进行尝试呢，还是要建立某些国际权威呢？

第三个问题是能源的开发。既可以采取分段的形式，例如石油；也可以采取较为复杂的，然而又可能是更为重要的系统的形式，例如建立世界性的“能源网络”，它们可以把电能从世界的某一个地方输送到另一个地方去使用，让一个地方的发电设备得到休息，而另一个地方的则正在工作。但是，倘若不通过某些国际的途径，不采取人们在通讯方面所采取的那些步骤，那么这一切都是不可能实现的。

由于环境、自然资源、溢出效果和人口密度过高的问题，我

们的世界难免需要在各地建立起更多的权威，制订更多的规章制度。到本世纪末，一种统一的时空框架将最终形成，并笼罩整个世界。我们将实现普天下一统的经济大家庭〔Oekumene〕——这是一种单一家庭式的经济体系。古希腊人曾经将这种状况设想为文明世界的极限。在原则上，我们今天面临的许多问题也曾纠缠过古代希腊的世界。关键的差别——正是此种差别使现代世界和古代世界有所区别——在于规模。单独一个中心究竟可以管理多少事务呢？一个政治的或经济的体系究竟可以具有多大规模呢？它怎样才不致于成为一个庞然大物而在自己的重荷下坍塌呢？究竟有多少国家可以作为有效的成员国加入一个世界集团呢？国际社会面临的首要问题，是建立与我们目前的生活规模相适应的新的社会形式。在未来的二十五年里，国际社会的扩大将提出一个重要问题，即如何控制规模。

美国将要进入一次"更年期"吗？

世界经济。人们在估价美国的经济力量和政治力量时，历来是众说纷纭，千变万化，莫衷一是。在这方面，预见性所冒的风险要比在其它任何方面都表现得更为明显。大约在十年以前，让-雅克·塞尔旺-斯赖伯撰写了一部风靡欧洲的著作《美国的挑战》。该书把美国的商业阶级描写成了一个强大的、几乎是无所不能的群体，在技术领域里起着越来越大的带头作用；它将上乘的管理技术和建立大规模组织的能力结合起来，成为欧洲市场上的统治力量。短短的几年里，"技术上的差距"几乎消失殆尽，美国竭尽全力试图通过美元贬值以爬出国际收支不平衡的深渊，并拚命地想要阻挡住涌入美国市场的日本和欧洲的商品洪流。事实上，今天，人们认为美国将要进入一次"更年期"，生活将要来一次重大的改变，成为现在与将来的交叉点。这一切暗示人们：美国的经济（以及它在世界经济里所占有的绝对优势）已经逾越过它的顶峰，"衰老"的进程是千真万确的，领导地位的丧失是

无法挽回的。⑮

众所周知，所谓更年期是一种不确切的提法。这个隐喻是生理学上的名词，而采用这种描写生命周期的措辞（在这儿只好对不住斯宾格勒了）是难以表达社会概念的。不过，很显然，某些经济体制正在被别的所超过，它们那呆板的或僵化的思想、陈旧的习惯或传统的方式确实已经根深蒂固，它们正开始输给一些更富于进攻性的竞争对手。起初，经济更年期这个说法是针对英国的，指的是历史上英国已经明显无法对付德国挑战的那段时期——现在人们通常把它限定在一八九〇年。尽管如此，交叉点上的新旧交替仍然需要很长的时间才能显示出来。十九世纪九十年代，与德国经济百分之六的年增长率相比，英国只有百分之二到三，但是英国的国民收入却远远超过德国。德国花了将近七十年的时间（主要是因为在两次世界大战时遭到了挫折）才慢慢地在产量上超过了英国，并最终在人均收入上超过了英国。

早在很久以前，索尔斯坦·维布伦就在他的著作《德意志帝国与工业革命》（一九一五年）中提出了这个重要论点：一个后来才进入工业革命周期的国家只要富于进取心，就可以利用更新近的技术和其它国家设计工厂的经验。而那些早先就已经工业化的国家，工厂较旧，效率较低，债券也未全部还清。近些年来，雷蒙·韦龙在分析世界经济的“产品循环”时总结了上述论点。一个有所创新的国家只是在它还垄断着这项新技术的时候才具有相对的优势。这项技术首先会扩散到最内行的摹仿能手那儿，最后还会扩散到全世界（如棉纺工业即是如此）。然而，当这项技术已经充分地扩散到四面八方时，传统的“因素比例”优势——一个国家出口哪些商品要以它是否大量地具有生产这种商品的有利因素作为基础——就会开始起作用。

---

⑮ 见查尔斯·P·金德尔伯格，《美国的更年期？》，刊《挑战》——二月合刊，一九七四年。此处，我采用了金德尔伯格的论点。

正像金德尔伯格所指出的，美国在对外贸易方面的产品循环是从本世纪六十年代和七十年代开始的，先是出口手枪、步枪和缝纫机，然后是收割机、康拜因、打字机和现金出纳机。在二十年代和三十年代期间，先进的技术所带来的优势体现在汽车制造、电影摄制和无线电工业方面。第二次世界大战以后，美国的技术领导作用则表现在制药学、电视设备、半导体、计算机和飞机方面。

除了计算机和飞机以外（在国际市场上，它们占有将近百分之七十五的比例），美国已经在上述先进的部门里开始退却，而且看上去似乎还缺少新的产品来取代它们。也许当我们把易于取用的自然能源消耗殆尽时，我们必须转而依赖高度发达的技术去创造新的能源——例如核能、页岩油的提炼、煤的气化，等等；那种依赖性或许会使美国获得某些新的优势。但是，眼下这一切还难以断定。

然而问题还不仅仅是需要高度发达的技术。在未来的几十年里，美国工业需要大量新的资金去扩大初级加工的能力。资金的不足——这是由于家庭存款额过低，美国公司的利润率下降的缘故——也许会成为一个真正的问题。在许多关键部门里，美国工业已经失去产品优势（例如汽车、电视设备、家用电器），因而美国不仅在国际市场上有所退却，现在它还发现自己已经受到了这类产品的“侵略”。假设为了购买那些必须依靠进口的原材料还要耗费更多的金钱，那么现有尖端技术的优势是否能够绰绰有余地弥补其它方面美元数额的损失尚须存疑。因此，贸易平衡的赤字也许还会继续成为七十年代的问题。

不过，国际收支的巨大差额要比贸易平衡的赤字更大。该种差额的产生，一方面是由于美国扩大了在国外的投资，但是更重要的是由于美国为了维持它在世界许多地方的军事力量而耗费了无数的金钱。一直到七十年代初，人们都把美元作为国际储备货币在使用，其它国家也愿意持有多余的美元；这意味着美国不受

国际收支规律的约束。可是，一九七三年，美国遭到了一次令其不知所措的打击（这并非夸张。倘若象征性地描述此次打击，甚或应该说得更为厉害）。美国旅游者发现，国外旅馆和商店的老板在收帐时不愿意接受美元。美元已失去了它的魔力，再也不能作为世界的货币本位了。

日本是否将超过美国成为世界经济的统治力量殊难逆料。人们可以根据两国增长率的对照（从一九六〇年到一九七〇年，日本为百分之十，美国为百分之三）进行推算，从而发现将来的转折点。那时候，前面用隐喻方式来表达的那种事情就会发生。人们也应该注意到推算的谬误之处，因为“外因”引起的政治事件，例如石油和能源价格的变化，同样可以更改增长曲线的斜度。

无论如何，这种感觉是依然存在的：美国经济在世界上占统治地位的时期业已告终，到本世纪末，像所有风烛残年的食利者一样，美国将依靠本国公司在国外赚得的利润——在第二次世界大战以后风平浪静的四分之一个世纪里，美国公司纷纷向外投资，赢利甚多——以维持生命。其它国家，尤其是“第三世界”国家，它们会不会允许此种状况持续很久呢？它们会不会像石油生产国那样采取步骤去控制那些投资呢？

世界政治体系。一九六六年，塞缪尔·亨廷顿曾经撰写过一篇文章。文章发表时间虽早，可他当时却假定是从二〇〇〇年的长远角度出发的。他评论道，在第二次世界大战后的三十年里，国际政治中显著的特征既不是美国同共产党国家的对峙，也不是发达国家与落后国家之间的紧张状态，而是美国所采取的“进入欧洲势力衰落以后在亚洲、非洲、甚至拉丁美洲留下的真空”的扩张主义步骤。英国人、法国人和荷兰人几乎全部撤出了东南亚；英国人撤出了中东和阿根廷；法国人也从北非的大部分地区撤了出去。“欧洲的衰微和美国的扩张（政治的、经济的和军事的）是携手并进的。”

但是，到二〇〇〇年，美国的霸权将开始崩溃。亨廷顿是这样描写它的过程的：

……二〇〇〇年，前二十年曾得到发展的以美国为首的世界秩序将处于解体和衰败的境地。正像美国的势力在现阶段取代了欧洲的势力一样，在本世纪最后的二十五年里，美国的势力同样会没落，而其它国家将挤进来占据空位。在这个方面，中国将在亚洲大陆上扮演重要的角色，印度尼西亚将在东南亚，巴西将在拉丁美洲，可是我不知道谁将在中东和非洲。与欧洲帝国的末日（它还是比较平静的）不同，美国势力的衰落将包含有无数的斗争，因为新兴力量和美国之间的关系决没有美国和欧洲强国之间的关系（在价值观念和文化方面）那样密切，因为新兴力量和美国之间决不会存在着像美国和欧洲在反对苏联时所存在的那样多的反对一个第三者的共同利益。伴随着以美国为首的世界秩序的解体，所发生的斗争将对参与国的政治发展起到深刻的刺激作用。的确，那些斗争有可能在造成国家团结和组织发展的方面扮演一个重要的角色。同时，美国势力的衰落将导致美国政治的分崩离析。美国的政治体系也不可能比第四共和国的政治体系更具有成功地适应于帝国失败的能力，或许还要更差。⑯

不过，在七十年代中期——距离二〇〇〇年还有二十五年，解体的过程就已经开始了。在东南亚，从印度尼西亚到印度，美国的势力惨遭挫折。六十年代中期，美国对刚果进行了一次短暂的突袭，之后，便似乎从南撒哈拉非洲撤出了几乎全部的力量。在中东，美国和苏联在竞相影响阿拉伯世界时展开了一场拉锯战；与此同时，赎罪日战争——以及石油生产国通过政治性法令的手段调整世界石油供应的统一行动——却显示出这样一个主要

---

⑯ 塞缪尔·P·亨廷顿，《政治发展与世界秩序中美国体系的衰落》，载《二〇〇〇年展望》，丹尼尔·贝尔编辑（波士顿：霍顿·米夫林公司，一九六八年），第316页。

事实：那些国家作为独立的角色，其自主权和力量都在扩大。一九五六年，即苏伊士危机之年，英国和法国可以偷偷摸摸地与以色列联合行动，推翻埃及政权（结果却发现美国让它们自己陷入了困境）。但是，到一九七四年，任何一个显要的欧洲强国再想要玩弄那种“炮舰外交”已是不可思议的了。

在“依据历史进行臆测”时，亨廷顿没有解释美国的霸权为什么会开始土崩瓦解。也许正像安德烈·马尔罗曾经评论的那样，美国人缺少“帝国风格”，永远无法管理好一个帝国。但是，早在一九五二年丹尼斯·布罗根就说过，长期以来，美国总是受着“万能的神话”的引导。它自诩为上帝的金发之子，而它那辽阔的、奇迹般的土地，将成为他老人家展现历史蓝图的地方。美国人总是“最强大的”和“最优秀的”，他们充沛的精力决不亚于那些为了建立古代军事帝国曾经横扫过欧亚平原和中东的亚洲及土耳其的民族。正是这种充沛的精力，使得美国在二十世纪中叶成为一个庞大的工业力量。

“万能的神话”最先是在一九五二年打破的。那时候，美国在朝鲜实际上陷入了僵局。二十年后，在越南它又遭到了屈辱的失败。越南战争在两个方面给美国以打击。它表明：一个大国无法诉诸强权来实现它反对一个小国的意志。在美国国内和全世界的范围内，公众的舆论和共产党国家可能报复的威胁，限制了美国本来可以用来彻底摧毁河内的武力。因此，有限的力量和政治的失策——支持一个不得人心的政权——有效地削弱了美国的政策。在国内，战争掀起了抗议和不满的巨浪，人们对国家和权力机构的合法性提出了疑问。关于这一浪潮的影响，还需要进一步去评价。

正像我在本章的第一部分里所指出的，能否在战争招致的屈辱中幸免于难，是对任何国家的考验。美国卷入了越南战争，造成了不利的后果；在未来的十年中，它将不得不与这些不利的后果作斗争。但是，无论哪一届总统怎样花言巧语，越南的经验似

乎很有可能有力地限制美国把自己的“意志”强加给别人的能力；限制美国在世界实力的角逐中或在面临它国对它的力量提出挑战时使用武力。然而，没有“意志”，没有武力，就不可能有霸权。

所以，在未来的几十年里，由于政治的和经济的原因，美国有可能退出世界力量的中心。新的世界秩序将会具有何种形式尚难说清，因为将来的许多事情，特别是在未来的十年里，都将受着偶然性的支配。这些偶然性包括：共产党中国的政治领导人有所更换，主要的共产党国家之间有可能产生公开的冲突或恢复和睦关系；拉丁美洲在政治上的不满与日俱增，逼得美国难以分心，不得不把主要的精力集中在建立半球的霸权之上；印度的政治发生动荡；共产党的力量蔓延到地中海地区；中东出现和平稳定的局面。凡此种种，仍须置诸阙疑。

在可以预见到的将来，美国或许仍然是十分重要的力量。但是，无论是从哪一种利他主义的角度来看——不管是从威尔逊所幻想的“世界警察”的角度来看，还是从冷酷的、具有操纵力的“资本主义经济优势”的角度来看，美国都无法再成为霸权国家。为了维持它自身的政治稳定，它将遇到重重困难，足够它对付的了。这一点，将在下一章里讨论。

鉴于经济问题和社会问题成倍增加，而社会在这些问题面前又无能为力，因此七十年代最显著的特征完全可以说成是：诸多已经建立起来的民族社会出现了将要使之四分五裂的离心力量。从一九七五年到一九八五年，随着长期蛰伏的地方民族主义情绪的高涨（例如苏格兰），英国各地将向威斯敏斯特要求得到某些自主权（尤其是经济自主权），这样一来，我们或许可以目睹大不列颠联合王国的分裂。在南斯拉夫，联邦共和国在铁托死后是否能够继续保持统一尚不清楚，因为各加盟共和国之间存在着紧张状态。在中国，由于缺少牢固的政治基础结构——因为目前无

论是党抑或是军队都不具有充分的权威；新的地方主义或军事独裁也许还会兴起并发展，或者，文化革命再度爆发，出现疯狂旋转的、大起大落的局面，一直到新的权威产生时为止。在苏联，生产率降低，庞大复杂的社会难以管理，再加上最为重要的原因，如少数民族的特性越来越突出，大俄罗斯民族的人口同乌克兰人、同乌兹别克人、同其他少数民族人口的比例有所变化（因为不同的生育率的缘故），这一切或许会导致严重的紧张局势。面对着农作物的大幅度减产，印度是否能够支撑局面，避免大规模的崩溃，还值得争论。因为，一方面，印度已没有能力控制局势；另一方面，石油价格迅速上涨，减少了能源和化肥的来源。在意大利和英国，劳工运动的高涨，生产率的低下，贸易和国际收支的巨大赤字，以及两位数的通货膨胀，都有可能使这两个国家趋于国家分崩离析和社会冲突白热化的边缘。

与这幅阴沉忧郁的画面——这并非是预见，只是一种可能——加以直接地比较，美国的境况也许会放射出光彩。美国只要付出代价，可以获得相当程度上的经济独立。通货膨胀这个主要的经济问题可以得到某些控制。从社会学的角度讲，美国最大的困难在于：它在气质上过于个人主义化，在趣味和爱好上过于资产阶级化，而它却从未完完全全地学会依靠集体解决问题的艺术，或者说，它从未真正地学会欣然接受公众利益至上的主张，以反对个人的利益。⑰最后，我想郑重说明，美国——或者任何民主政体——恰当地处理它自身问题的能力将取决于它的政治体系能否实现“公众家庭”的某些概念。下面我想谈的正是这个问题。

---

⑰ 我写过一篇文章，题为《美国例外论的结束》，刊《公众利益》第四十期（一九七五年秋）。在这篇文章中，我从美国历史和美国人的期望这个角度出发，探讨了美国可能发生一次“更年期”的问题。

第六章　公众家庭：论“财政社会学”和自由社会

一

依据古典经济学的理论，经济活动的领域有两个。一是家庭经济，包括家庭农场，它们的产品不具备价值（一个家庭妇女没有工钱，农场上消费掉的农产品通常也不计算入国民生产总值），因为那些产品并不在市场上进行交换。二是市场经济：在该领域里，商品和服务的价值由货币交换时所显示出的相应价格来加以衡量。但是，现在又出现了比前两个领域更为重要的第三个领域。它得以逐步形成的时间是在最近的二十五年里，而在未来的二十五年里，它将起到更加关键的作用。这，就是公众家庭。[1] 出于一些我将在下面试图阐明的原因，我没有选用那些较为中性的措辞，如“国家财政”或“社会部门”，而是选择了“公众家庭”这个名词。在社会学上，它带有家庭问题和共同生活的含义。

从政府预算的角度来讲，公众家庭是指对财政收入及开支的

---

① 本世纪二十年代，德国和奥地利的社会经济学家在论及国家财政问题时，常常使用“公众家庭”这个名词。著名的奥地利经济学家弗利德里克·冯·威泽在一篇一九二四年发表的经典文章的原文中写到：“人们在谈论公众经济时，经常把它称为国家家庭，有时候也许称为县郡家庭、城市家庭，一般则称为公众家庭……。从根本上讲，国家经济是一种共同开支的经济体系，因而它毕竟与私人家庭有某些相似之处。从这个角度来看，目前所使用的公众家庭这个名词并非是不恰当的。”弗利德里克·冯·威泽，《公众经济学理论》，载《财政学理论的经典文章》，理查德·A·马斯格雷夫和艾伦·T·皮科克编著（纽约，圣马丁出版社，一九六四年）。

在理查德·A·马斯格雷夫的权威著作《财政学理论》（纽约，麦克劳—希尔出版公司，一九五九年）中，公众家庭这个概念是贯穿全书的概念。

管理。更广义地说，它是满足公共需求和欲望的媒介，与个人的需求是背道而驰的。它是社会中诸多政治力量登场亮相的活动场所。正像一个社会主义经济学家鲁道夫·戈德斯契德在将近六十年前所写的，“预算是一个国家在一切骗人的思想伪装都被剥得精光时所显露出的躯体”。

可是，十分反常的是，我们没有任何关于公众家庭的社会学理论。关于家庭经济，我们确确实实有一整套的学说。事实上，亚里士多德的《政治学》开章即谈“家庭的理论”：oikonomia，或者说家务管理，是他探讨家庭经济和政治经济，以及两种经济各自所应有的原则的基础。至于市场经济，约翰·洛克和亚当·斯密的著作为我们创立了企业论、解释市场清理的均衡概论和一系列的哲学原理——通过互通有无以增进个人的收益。然而，我们却没有创立有关国家财政的完整的经济学和政治学；没有创立有关阶级之间、社会群体之间在税务这个决定性问题上的结构冲突的社会学；没有创立试图以公平分配理论——它奠定在公众家庭乃是社会中心这个基础之上——的面貌出现的政治哲学（最近约翰·罗尔斯的著作是个例外，但是社会主义的著作家们却悄无声息）。②

② 理查德·马斯格雷夫曾经说过：“经济学家们一直十分注重制定系统的理论，以考察消费者家庭、商业公司、合作社、工会以及社会上其它决策单位的问题。虽然仍有许多工作有待我们去做，我们现在却可以自豪地提出一种相当平妥的理论构架，通过它去探索那些问题。要发展适应于公有部门的理论，仅仅偶尔地做出努力，是不会获得如此成功的。”（同上，第4页。）

自从马斯格雷夫的著作出版以来，研究“财政政策”的文章和专著层见叠出，其中最值得人们瞩目的是艾伦·怀尔达夫斯基的《预算过程的管理》（波士顿，小布朗出版公司，一九六四年）和威廉·尼斯卡伦的《官僚制度与代议制政府》（芝加哥，艾尔戴恩出版公司，一九七一年）。类似的研究主要论述“内部”预算程序的管理，重点也主要放在官僚机构的行为方式之上。但是，它们却没有把这些问题同更为广泛的经济问题和社会政治体系的问题联系起来，没有同它们对社会上诸多群体的推动作用联系起来。

在企图创立“财政管理社会学”时，最富有雄心壮志的是詹姆斯·奥康纳的著作《国家财政危机》（纽约，圣马丁出版社，一九七三年）。奥康纳从一个马克思主义者的角度出发撰写本书。（“政府费用的数额和构成，以及税资的分配，并不是由市场的规律决定的，在结构上它是由阶级之间、群体之间的社会冲突和经济冲突决定的，也反映了那些冲突。”第2页。）令人惊奇的是，很少有马克思主义者曾尽力探索国家财政在重新构造社会方面所起的关键作用，而奥康纳便是这少数人中之一。下面我将讨论一下他的论点。人们可以发现，我绝对不赞同他的理论。不过，从他的努力中，从他推荐的那些书中（尤其是戈德斯契德和熊彼得），我却获益匪浅。

我以为，划清家庭经济、市场经济和公众家庭的界限，弄清各种经济形态视为各自根本的特殊原则，对于了解发达的工业化社会所陷入的主要的政治和社会困境来说，是至关紧要的。

家庭的实质在于万物——家庭用品、乡村草地、城市防卫——共享，而且必须对共同利益达成某些一致的见解。不过，家庭的实质还不止于此。正如亚里士多德在《政治学》第一卷第十三章中所做的评论："……家务重在人事，不重无生命的财物；重在人生的善德，不重家资的丰绕，即我们所谓'财富'；……。"

在古代世界中没有现代意义上的经济原则。③家庭经济的生产目标是为了使用，为了自给自足，它不需要花费精力去盘算专业化或劳动分工是否会使人们更为富裕。手艺人和工匠根据定货进行生产，服务的对象是某个特定的顾客。他们按照顾客要求的尺码和形状制造产品，而不是为抽象的"顾客"或市场生产大众化的产品。

分配原则是简单明瞭的。家长做出必要的决定，但是在饭桌上，大家无非就是分享所得而已。没有哪个人的食物是确切地依据他的贡献而分配给他的，尽管家长可能获得最大的份额。每个人都是按需而获。

需求的概念是主宰一切的概念。亚里士多德认为，人有自然

③ 可参见M·I·芬利的《古代经济》（伦敦，查托—温德斯公司，一九七三年），其中有关于这一论点的详细阐述。芬利教授写到："〔阿尔弗莱德〕马歇尔的书名〔《经济学原则》〕无法译成希腊文或拉丁文。一些基本的术语，如劳动、生产、资本、投资、收入、流通、需求、承包商、效用，也无法译成这两种文字。最起码在我们进行经济分析时所需要的那种抽象意义是无法译出的。我强调这一点，并非是暗示古代人与莫里哀的角色M·儒尔丹一样，嘴里诵读着散文，却不自知；而是指古代人事实上缺少'经济'这么个概念，更缺少组成我们称之为'经济体系'的概念成分。当然，他们也务农、经 、造物、采矿、征税、铸币、存钱和贷款，在事业中获利或失败；他们也在言谈中和文字中谈论这些活动。但是，他们却没有把这些特殊的活动在概念上编织成为一个整体，编织成为一个〔塔尔科特·帕森所谓的〕'社会的专门子系统'。因此，亚里士多德——他的计划是要编纂整理各门知识——没有撰写《经济学》。"（第21页）

的需求：足够的食物、衣物、遮风避雨的住所、生病时的照护、性爱、友谊，等等。但是，这些由于生理而衍生出来的需求是有限的，可以满足的。对于家庭经济和政治经济而言，家务管理的艺术必须注意到这些自然的需求。在数量上，所获所得有一定的限度，它依家庭的目的（即自然的需求）而决定。亚里士多德把那些漫无限度的、目标主要是为了个人聚敛金钱的所获所得称作chrematistic：它之所以是"非自然的"，正是因为它是漫无限度的。（大家也许应该注意到，照希腊语的原文进行解释，chremata这个词根的意思即是东西。）

在受着消费者主权原则约束的市场经济活动中，生产什么东西是由作为消费者的个人或家庭按照他们的爱好所做出的集体决策来决定的。在资本主义市场经济——私有的或国有的——活动中，生产所得的利润并不用于个人消费的目的，而是作为资本再次投入生产设备的更新改造，为更多的顾客提供更多的、更廉价的产品。在一个私有企业的经济活动中，类似于如何使用资本的决定由个人做出，决定的依据是他对怎样才能带来最佳投资效益所作的判断。在公有企业的经济活动中，类似的决定则通过选举的或政治的官员们做出。

人们有必要认识到，虽然在历史上市场经济是和现代私有资本主义的兴起紧密相联的，但市场经济作为一种途径并不一定非要限制在那种制度下不可。恩里克·巴罗纳和稍后的奥斯卡·兰格这样一些著作家论证说，社会主义的市场经济是完全有可能的，而且在社会主义条件下市场运转的效率比在现代资本主义条件下还要高得多。在现代资本主义条件下，市场的运转总是受到垄断统治和寡头独裁的妨碍。

从社会学的角度讲，现代市场经济的特点在于它是一个资产阶级的经济体系。它有两层意思：第一，生产的目的不是大众化的而是个人化的；第二，获得商品的动机不是需求而是欲求。

在资产阶级社会中，对于社会来说，基本的单位是个人，不是国家，个人的目的是第一位的。这就是十九世纪关于自由的概念：个人摆脱与家庭、社会或国家的归属关系；个人仅对自己负责；个人依照自己的抱负去塑造甚至再造自我。采用经济的术语加以表达，即每个人根据他自己选择的目的（常见的情况是，如果他属于中产阶级，他的目的就是要效仿上层阶级），替自己工作，替自己积蓄财物④。

但是，犹如地平线总是在延伸一样，个人的需求意识也会漫无止境。在资产阶级社会里，心理的"需求"取代了生理的"需求"，成为寻求满足的基础。这样，资产阶级社会所奉行的哲学是一种从享乐的角度算计快乐与痛苦的功利主义，就不是偶然的；或者说，功利主义的创始人边沁创造了那个佶屈聱牙的新词 maximumization〔"最大限度地获得幸福"〕，就不是偶然的。用亚里士多德的话来说，欲求已经取代了需求——所谓欲求在本质上就是漫无限度和无法满足的。新教的伦理观念曾经有助于对消费（尽管不是资本）积累的限制。当这种观念为现代资产阶级社会所摒弃时，剩下来的就只有享乐主义。在选择方式的过程中，经济的原则——对效率和收益的合理计算——一直起着作用，目的是增加生产（例如，劳动力和资本的最有效的组合）。然而，起初推动社会经济系统（无论是苏联共产主义形式的抑或是西方资产阶级形式的）向前迈进的力量却是一种基于个人欲望和无穷无尽的享受之上的追求奢侈的观念。

与市场经济——它试图以满足五花八门的个人欲望为己任——截然相反，建立公众家庭的宗旨就是要满足共同的需求，就是

---

④ 但是，这种经济上的自由同样也是一种强制形式，特别是在一八三四年英国实施了新的济贫法以后，它的强制性就表现得更加明显。随着教区赈济的结束，尤其是在斯宾翰伦实验以后，个人被迫去工作，去忍饥挨饿。英国的神学家如汤姆斯·罗伯特·马尔萨斯，还有威廉·汤森，认为：若不实施此类惩罚，饥饿的人就会继续无所事事，懒惰成性，缺乏个人的责任心。类似于伯克这样的辉格党人却把社会看作是一个"家庭"，认为国家有责任照管它的穷人。

要提供一些个人无法用金钱为自己购买到的商品和服务，例如军事保护、道路、铁路，等等。[5]不过，在过去的四十年里，公众家庭这种经济形态有一定的变化，因为它又承担起了三项新的任务[6]。

第一项任务是，本世纪三十年代需要制订规范性的经济政策。三十年代的经济大萧条使人们清醒地认识到，只有政府管理机构采取自觉行动才能把国家从吞没它的危机中拯救出来。从那以后，经济的趋向就成为政府的中心任务。政府的开支控制着经济活动的水平；税收和货币政策引导着人们把握投资的契机；转拨款项使部分收入的再分配通过社会保险、补贴、收益分享和诸如此类的方法得以实现。一般地说，所有现代的政治体系都必须具备分配、再分配、稳定和发展的功能。

第二项任务是，承担科学和技术发展的费用；该任务是五十年代提出的。由于军事技术的革命，政府在科学和技术发展上的开支大多是和国防联系在一起的。不过，更为重要的事实是，科学已占据中心地位。从基础科学到系统分析，从经济革新（即奠定在科学基础之上的工业发展，如计算机技术、电子学、光学和高分子化学）到管理政策和经济政策的制订，都已广泛地采用了系统研究的方法。科学与技术的相互关联已密不可分；而在工业革命时期，事情却不是如此。社会上技术阶层和行政管理阶层的扩大呈现出不可逆转的趋势，虽然它扩大的速度有可能放慢。由于这些变化的缘故，政府直接地卷入了科学政策的制订（据统

⑤ 经济学家所采用的公共商品和公共事业这些词语，既不是产生于个人心理上的爱好，也不是产生于群体思想意识的需要，而是产生于生产上的技术特征。这类商品和事业不能依据个人的爱好加以分割。当许多外在因素要求公众进行统一的行动时，这一类的商品和事业就会出现。

⑥ 没有哪一种过程会如此突兀。一个社会学家只好诉诸于这类稍微有点专横的三分法，也注定只能让历史学家们暴跳如雷了。十九世纪初，美国政府采取了大规模行动：开辟水路，划分公有土地，为铁路拨出专款。在本世纪的头一个十年里，西奥多·罗斯福采取的反托拉斯行动，就是政府对经济进行重大干预的标志。但是，我把这种变化的日期确定在三十年代，主要是因为直到那时政府才开始自觉地努力管理经济。人们可以把大企业对新政和对富兰克林·罗斯福所怀有的强烈敌意视作这一重大变化的标志。

计，科学方面约有三分之二的业务，包括费用和人员，都直接或间接地依赖于政府）和高等教育。谁将接受教育，接受何种程度的教育；培养研究生的费用是多少，这些钱应该花在哪些科目里最为妥当——凡此种种，千头万绪，已不再是个人取舍的问题，而是政府的政策性问题了。

第三项任务是，六十年代需要承担起制订规范性的社会政策的义务。它包括公民权利、住房政策、环境政策、卫生保健以及收入辅助（这是近来人们在论及福利政策时所采用的一种更为时髦的和斯文的措辞，尽管它的含义远比仅仅帮助穷人要深广）。当这些乱七八糟的问题零零碎碎地出现在我们面前的同时，我们却忽视了——现在仍然在忽视——这一事实：政府不仅许诺要建立一个货真价实的福利国家，而且许诺要弥补所有经济和社会不平等现象所带来的损失。此种诺言大多是支支吾吾地许下的，迄今为止也不可能付诸实现。但是，改造社会的许诺既然已经做出，它就成为历史的分水岭；它的影响也是无法挽回的。

上述任务正在使社会深深地陷入新的困境。首先，所有的问题和冲突都已经明朗化，焦点十分突出。过去，市场经济和工业革命并非是哪一个人"表决通过"的，然而今天，经济的趋向、成本、补偿、优先权和经济目标等问题都已成为社会政策所自觉自愿地关心和争论的问题。⑦其次，公众家庭现在不仅成为表现共同需求的场所，也成为表现个人欲求的场所。它或者采取政府对经济增长负责的形式，或者采取向大众提出各种各样的社会要求的形式，例如全民接受高等教育。尤为重要的是，基本的分配方式现在已不再是经济的方式，而是政治的方式。它提出了"抑制"这样一个根本性问题。从经济上对个人的欲求加以抑制，其

---

⑦ 不过，人们同样可以注意到，税收概念——和整个国家预算——的转变（即税收原来只是保证国家岁入，支付政府开支的手段；现在却已成为指导经济、实现再分配的财政工具），它本身的过程就是渐进的，无计划的，从一开始就不受任何自觉的社会政策讨论的制约。

手段是限制某个人持有的货币数额，或是限制他所能够确立起来的信誉。但是，对政治的要求有什么样的抑制方法呢？

查尔斯·林德布洛姆曾说过："二十世纪最大的困惑之一是，在真正自由的民主社会中，广大的选民却并不利用他们的选票去争取更为有效地平均分配收入、财富以及许多其它人们渴求的宝贵东西……。需要解释的是他们不去争取的原由。"我的看法是，现在人们将要努力争取了。迄今为止，公众家庭还不是有效地进行类似活动的场所。但是今天，公众家庭已不再仅仅是经济活动的第三个领域。在现代政治体系的范围内，它逐渐地同化了另外两个领域。公众家庭的主要特征有：预算居于主导地位；政府的税收和支出保持平衡，作为再分配和补偿的手段。显而易见，政府将花多少钱，花在谁身上，这些问题将成为未来几十年的主要政治问题。

公众家庭变成了"政治市场"。它意味着：在人们强烈地要求增加公共事业时，并不一定就需要去寻找负担公共事业费用的途径——或是提高债务，或是提高税收。因此，人们会发现，社会分析的新的核心问题是"财政社会学"（熊彼得语），阶级斗争的新场合是税务冲突（马克思的思想）。

财政社会学的出现

一九一八年，约瑟夫·熊彼得发表了一篇值得人们注意，但却为人们所忽略的文章《税务国家的危机》⑧。熊彼得认为，社

⑧ W·F·斯托尔珀和R·A·马斯格雷夫翻译了这篇文章。译文载《国际经济学论文集》第四集（纽约，麦克米兰公司，一九五四年），第5—38页。在附注中编者做了介绍，其中有这样一段有关的评论："在熊彼得主要的社会经济著作中，《税务国家的危机》最难到手，也是唯一一本还没有译成英文的著作。它把对现代民主国家的渊源和本质的分析同有关税收的社会学理论结合起来，列出了赋税能力学说的大纲，并且针对如何预防流动资产导致战后通货膨胀的问题提出了建议。这些建议同最近几十年的货币改革有着惊人的相似之处。"

会的财政历史使得人们能够"洞悉社会存在和社会变化的规律，洞悉国家命运的推动力量，同时也能洞悉具体的条件，特别是组织形式发展和消失的方式。"他还进一步指出：

> 国家财政是进行社会调查的最好的起点之一，尤其是当它并不排斥它所包含的政治生活时。从国家财政入手的这种研究方法，在用于研究社会发展的转折点时，效果最为显著，……在社会的转折时期，现存的形式相继殒灭，转变成为新的形式。社会的转折总是包含着原有的财政策略的危机……。尽管在类似的情况下人们总是要加以种种限制，我们却可以毫无顾忌地谈论一连串特殊的事实，一系列特殊的问题，以及一种特殊的研究方法——总而言之，谈论一种特殊的领域：财政社会学。对于财政社会学，人们可以寄予厚望（第7页）。

照熊彼得看来，现代的税务国家是"财政社会学"的中心要点。这种国家是在十六世纪及其以后的时间兴起的，其主要原因是欧洲国家的帝王和君主们需要大笔的金钱去支付战争的费用。特别是在封建的诸侯制度崩溃以后，帝王和君主们迫切需要雇佣军队去作战。因此，税收制度开始实行，一整套的官僚行政机构得以形成，以征收并进而使用这笔金钱。随着新生政权地位的稳定，同最初的宗旨相比，征税的目的开始发生了变化⑨。

在这里，我们不可能追溯国家的演变——它在君主社会中的强盛，在资产阶级社会（这种社会希望国家"懦弱"）中的衰落。但是，作为社会学上的一种过程，即熊彼得描写成为社会制

---

⑨ 熊彼得还说："这就是为什么财政要求会是现代国家生活的第一个标志的原因。这就是为什么'税收'和'国家'的关系会十分密切，以致于'税收国家'这种表达法也可以被看作是一种赘言的原因。这就是为什么财政社会学会非常有利于国家理论的原因。"（第19页）

现代的税收国家最早在中欧诞生决非偶然。在中欧，帝王和君主们的世袭家庭转变成了公众家庭。因此，那里的官僚制度最早出现。而且，与英美两国的经历相比，那里的国家也率先开始建设工业化社会。

度之源的那种一般过程却显然有可能周期性地发生。熊彼得写到：

> 共同的需求是税收的来源，它使税收成为一种必需。不言而喻，国家不单单要征税。一旦国家成为一种现实，成为一种社会机构，一旦国家成为那些操纵政府机器的人们的中心，成为那些兴趣集中在国家机器之上的人们的中心，最后，一旦连那些与国家对峙的个人也认为国家适用于许多事情——一旦这一切都发生了，国家就会有进一步的发展，而且很快就会变成一种其性质无法再纯粹从财政的角度加以理解的东西，而财政将成为它的服务工具。如果财政创造了现代国家，那么现在国家则要从自己的角度出发去塑造财政，扩充财政的职能——并深深渗入到私有经济的肌体中去。⑪

国家的力量（的确，还有它可能起到的自治作用）是现代社会中的一个重要事实。然而，在极大的程度上，国家的这种作用，尤其是在经济事务中的作用，却几乎没有在马克思关于资本主义的探讨中起到作用。正像马克思主义著作家鲁道夫·戈德斯契德在五十年前所说的那样：

> 除了赤裸裸的奴隶制以外，财政剥削是最古老的剥削形式……几乎所有特权阶级的特权都是税务特权，那些阶级也主要是征税阶级……。在所有这些剥削的原有形式和资本主义的早期形式中，财政和税制起了决定性作用。马克思早在把公债描写成资本原始积累的杠杆时就已认识到了这一点。

---

⑪ 同上书，第19页。熊彼得还曾这样评论说："税收不仅有助于国家的诞生，而且还有助于它的发展。税制是一种机构，它的发展促使其它机构的发展。国家的手上拿着税单，便可以渗透到私有经济中去，可以赢得对它们的日益扩大的管辖权。税收把货币和善于算计的人物带到了那些他（它）们到目前为止还从未插足过的冷僻之处，因此正是在那个曾经推动过税制发展的有机体中，税制也成为一种构造形体的因素。社会结构决定税收的种类和水平。但是一旦税收成为事实，它就好像一柄把手，社会力量可以握住它，从而变革社会结构。"（第17页）

> 但是，十分奇怪，他却没有把这一深邃的见解实际运用到他的整个学说中去。
>
> ……确确实实，马克思在他的结论中完全忽略了国家，以致于他未能观察到国家的剥夺行为是怎样地帮助了私人剥夺者。[11]

这种忽略的原因——它们对于了解马克思理论的局限性至关紧要——有两个。第一，马克思认为社会（经济基础）是研究社会关系的基本出发点，而国家（政治的上层建筑）则不是。生产中的经济关系决定着人们对权力的看法。国家是潜在的经济力量的反映，是经济上的统治阶级的工具。十七世纪产生的国家，是封建君主制的一个方面，而它将附属于资产阶级社会。[12]

第二，马克思觉得资本主义将解决——已经解决了——生产的问题，它已经创造了达到富足所不可或缺的途径，如果说它所创造的还算不上是经济事实的话。在马克思看来，资本主义的矛盾是社会劳动与私有财产之间的矛盾，是生产的合作本质与个人所有权之间的矛盾。这就是在资本主义以后，社会主义必定是社会发展过程中的下一个阶段的原因。依据第一代的马克思主义著作家们的概念，社会主义是一种分配概念，而不是一种如何管理经济的理论。在那些著作家的心目中，行政管理非常简单，简单到了——列宁在《国家与革命》中就是这样想的——任何鞋匠都可以轮流地在行政管理事务中插上一手。（他所设想的模式毕竟只是邮局。）

---

[11] 鲁道夫·戈德斯契德，《财政的社会学研究》，引自马斯格雷夫和皮科克编著的《财政学理论的经典文章》，204页、208页。

[12] 马克思唯一的一本努力探索国家问题的著作，是那本杰出的小册子《路易·波拿巴的雾月十八日》。他必须解释的问题是：在一个资产阶级统治的社会中，一个“冒险家”可以以国家秩序的名义篡夺国家权力，并操纵一个阶级去反对另一个阶级。这样一个“冒险家”是怎样产生的呢？马克思区分了政治力量和经济力量。他承认，虽然路易·拿破仑能够破坏中产阶级的政治力量，他却没有向他们的“物质”（即经济）力量挑战。

从根本上说，马克思的这两个原理是不相关的。不论是在发达的工业化社会中，还是在落后的经济体系中，资金的问题——筹措和花费的问题——总是同我们大有关系。事实上，从经济的角度看，它将永远同我们有关系。戈德斯契德的说法十分正确：

每个社会问题，实际上还有每个经济问题，说到底都是财政问题。无论讨论什么问题——不管是强化农业，从而充分发挥化学进步所展现的惊人潜力的问题，还是工业生产合理化的问题，抑或是试图避免我们的文化进步造成人的生命和健康大量浪费的问题——我们总是需要资金，用以预付那些只有后来才可能产生利润的设备费用。在这个意义上，资本主义是一种永恒的经济类型；而且，无论它的任务是公有经济式的，还是私有经济式的，它都具有非物质性（第212页）。

更有甚者，我们已经目睹了国家所带来的“利润”。马克思——和正统的马克思主义者——曾经觉得，国家无法干预资本主义不可避免的危机，无法使经济稳定并为经济提供发展方向。其实，在大萧条期间，当社会主义者（包括社会主义经典之作《金融资本》的作者，令人敬畏的奥地利——德国社会主义经济学家鲁道夫·希尔费丁在内）在德国和英国执政时，政府没有采取任何步骤去控制危机（只是像典型的资本主义者一样作出了紧缩通货的反应，却加剧了危机），理由是“生产过剩”必须依据常规自然地发展。这就是马克思主义的教导。⑬

在戈德斯契德的基础上，詹姆斯·奥康纳企图创立一个涉及

---

⑬ 有关大萧条期间社会主义经济政策的讨论，可参见阿道夫·斯特姆托的《欧洲劳工的悲剧》（纽约，哥伦比亚大学出版社，一九四三年），第四章至第十章。

然而正像戈德斯契德在他写于一九二五年的那篇文章——它在当时被人们忽略了——中所说的那样：“这是……既荒唐又十分奇怪的，从马克思到现在，几乎所有的社会主义理论家们本来都特别蔑视资产阶级的经济理论和财政理论，但他们竟然全都完全赞成这一点：税务改革和财政改革大体上不会改变现有社会制度的任何东西，财政政策对于社会问题的解决起不到多大的作用，甚或根本不起作用。”（第209页）

到国家预算居于主导地位这一事实的马克思主义国家学说。他是这样描写资本主义所处的困境：

> 我们的首要前提是，资本主义国家必须竭力完成两个基本的、常常是相互矛盾的任务——积累和合法化。它意味着：国家必须竭力维持或创造条件，使有利可图的资本积累成为可能。但是，国家也必须竭力维持和创造社会和谐的条件。一个资本主义国家若公开地使用强制性力量去协助一个阶级积累资本，而不惜牺牲其它阶级，那它就会失去合法地位，因而削弱了对它表示忠诚和支持的基本力量。然而一个国家若忽视了扶持资本积累过程的必要性，那它就会冒着让它的力量来源干涸的危险，冒着让经济的剩余生产能力以及从这种剩余（和其它形式的资金）中征集的税款枯竭的危险。⑭

奥康纳说对了一半。这是资本主义国家所处的主要困境。但是，对于所有那些国家在其中起着指导作用的工业化社会和正在工业化的社会来说，事情都是如此。阿尔及利亚是如此，苏联亦复如此。每个国家都不得不保持资本积累的预算（以及消费的限制）同社会及人口的需求均衡一致。在这方面，苏联也是一个国家资本主义社会，正像阿尔及利亚和大多数自称为社会主义的国家都是国家资本主义社会一样。

所谓社会主义国家同西方资本主义国家的区别，与其说是表现在财产关系的问题上（尽管私有财产已经赋予经济上的统治阶级以程度不一的政治权力），毋宁说是表现在政治体系的特征上，表现在公民们构思公众家庭的方式上。奥康纳在他的著作中认为“一个资本主义国家若公开地使用强制性力量去协助一个阶级积累资本，而不惜牺牲其它阶级，那它就会失去合法地位，因

---

⑭ 詹姆斯·奥康纳，《国家的财政危机》（纽约，圣马丁出版社，一九七三年），第6页。底部黑体字是原文中有的。

而削弱了对它表示忠诚和支持的基本力量。”然而，并非是“一个资本主义国家”在冒这个风险，而是民主政体。在苏联，强制性力量被公开地用以积累资本（压缩工资，禁止罢工），新的官僚阶层获得了利益。苏联之所以能够这样干，是因为它把意识形态（共产主义乌托邦的许诺）和恐怖（秘密警察）结合起来，而这是一个极权主义或准极权主义国家可以利用的手段。（随着近来意识形态的削弱，共产党又无法维持绝对恐怖，因此，除非它能够找到新的扩充权力基础的方法，找到新的在关键决策过程中吸收管理阶层其它成员的方法，否则，共产党就有失去合法地位的危险。）

从社会学的角度看，现代西方的民主政体存在这样一个问题：政治体系是一个更为广阔的活动场所，各种各样的利益——种族的、经济的、功能的（例如：军事的）、官僚的——都在其中占有一席之地。公众家庭的政治问题和哲学问题产生于这个事实，即国家必须承担起积累和合法化的双重职能：按照共同利益的某些概念，为经济提供统一的领导（在外交政策方面，也需要有某些统一的国家利益的概念）；以权力为基础，或是依据某种规范性的哲学标准，裁决不同选区之间相互冲突的要求。就第一种职能而言，国家具有领导和指挥的功用。就第二种职能而言，在最坏的情况下，国家是权力的活动场所；从最好的方面看，它则是堪为准绳的仲裁人。

从社会学的角度看，现代公众家庭的窘况是，它不仅必须满足通常意义上的公共需求，而且不可避免地要成为满足私人和群体欲求的在场所。在这个场所里，税收注定不可能轻而易举地满足要求；适用于这些要求的社会学知识也注定不可能轻而易举地抵挡住这些要求。在第一个问题上，正是熊彼得在五十五年前就说出了这些有先见之明的话：

> 国家的财政能力有着它的局限性。这一点是无可争辩的，对社会主义社会也一样有效。不过，它的意义还不止于

此。它还具有更为狭窄的意义。而且，对于税务国家而言，它还具有更为痛苦的意义。如果人民的意志要求公共开支不断增长；如果越来越多的资料被用以为某些目的服务，而作为个体的个人却还没有生产出服务于这些目的的资料；如果越来越多的力量都支持此种意志；如果全体人民最终都被某种关于私有财产和生产方式的崭新思想所支配；那么，税务国家的历史使命就将完结，社会就将不得不依靠自身利益以外的其它动力来推动经济。这个极限，以及伴随着这个极限而来的税务国家所无法度过的危机，肯定会成为现实。勿庸置疑，税务国家将会崩溃。（第24页）

争取应享权利的革命

孔多塞和托克威尔曾经争辩说，现代社会的特色是要求平等。自从一百五十年前要求平等的强烈呼声作为一种政治力量出现以后，它一直持续至今。但是，在本世纪的最后三十余年，要求平等的范围已经加宽。作为向社会提出的要求，它包括了一系列更为广泛的权利——政治的权利、公民的权利和社会的权利。⑮

过去的二十五年里，西方社会的主要特点之一，是革命显示出人们对社会寄予的期望愈来愈高。显然，在未来的二十五年里，这种形式的革命正在转变成为一种争取应享权利的革命〔revolution of rising entitlements〕。在形式上它可能表现

⑮ 人们已经忘却争取这些权利的斗争是如何晚才开始的。约五十年前，男人和妇女们才获得了政治权利，主要是普遍选举权。在几个欧洲国家里（比利时、奥地利和德国），工人阶级发动了多次大罢工，总算赢得了选举权。在美国南部，黑人的选举权受到法律保护的时间还不到十五年。公民权利包括传统的言论自由和集会自由，但是它还包括进入所有公共场合的权利和自由旅行的权利，等等。在许多国家里，后面几种权利仍未得到承认。公民们能否获得社会权利——经济安全、社会服务、教育机会，等等——也仍在协商之中。

为：或是要求家庭收入不能低于最基本的限度，每个家庭的生活标准不能低于最基本的水平；或是要求“教育提存权”，每个人都有权接受十二、十四或者十六年的免费教育，具体的年限由个人作出抉择；或是要求保障终生受雇，方法是将个人的保证同社会的保证结合起来。具体的要求将会随着时间和地点而改变。但是，这些要求不仅仅来自少数民族、穷人或者社会地位低下的人。这些要求也是社会上所有群体的要求，是寻求保护和权益的要求——总之，是权利的要求。

这一切必然意味着社会公共服务事业——人工服务，专业和技术服务——的巨大发展。在过去的十年里，卫生、教育以及政府部门是西方社会中发展最迅速的部门⑯。一九七四年二月二十二日的《科学》杂志上刊登的一篇文章指出，在加利福尼亚州，人口共一千九百五十万，无论哪一天都有近七百二十万人受到某个

---

⑯ 从一九四五年到一九七〇年，美国政府的总开支从国民生产总值的百分之十二点八上升为百分之二十二点四。州政府和地方政府的总开支从国民生产总值的百分之九点九上升为百分之十一点九——合计起来，政府开支占国民生产总值的百分之三十四点三。一九七四年，其总数达到一万四千亿美元。

自从一九五〇年以来，联邦政府用于所谓“社会福利目的”的开支从一百四十亿上升到一千八百亿，或者说，从不到联邦预算的五分之一上升到超过二分之一。（在这个增长中，有百分之七十可以归因于下述三个主要方面：社会保险费用〔即养老金〕的增长；退职人员、生活条件差的人和残废人〔即瞎子和老年人〕费用的增长；穷人和老年人医疗补助费用的增长。）如果再加上州政府和地方政府的社会福利开支，那么显然，一九七五年政府用于社会规划的费用超过了二千五百亿美元。

在过去的二十五年里，政府的开支从国防上大规模地转移到了社会福利上。从一九五〇年到一九六〇年期间，政府总开支增长了一百八十亿，其中二百九十亿（或者说是约百分之三十六）用于国防和国际关系事务。从一九六〇年到一九七一年期间，政府总开支增长了二千一百八十一亿美元，不过，其中只有三百三十四亿（或者说是约百分之十五）用于国防和国际关系事务，而用于国内社会规划的费用则增长了一千八百四十七亿美元。（六十年代初期，经联邦政府同意的各种社会规划的数目是二百个，到一九七五年，则已超过了一千个。）

从下页这个图表中可以了解大致的情况（时间间隔是五年，尽管在有些地方我插入了一些特选的年份，旨在标示出急遽的增长。如六十年代末的几年是因为越南战争的缘故，七十年代初的几年是因为社会规划的缘故）。

这里的数字摘自政府税收及主要功能性开支图表，载《美国统计集萃：一九七四年》，第246页及以后各页。政府开支的主要类型图表取自美国财政部财政分析局，是从丹尼尔·P·莫伊纳汉一九七五年六月递交给美国人关键抉择委员会的备忘录《个人生活水准及美国各界》中摘选出来的。

组织机构的照顾：日托托儿所、学校（但不包括大学）、医院、监狱、养老院，等等。这个数字几乎相当于该州当年民用劳动力的总数。

在技术（工业技术和科学技术）部门和人工服务及政府服务部门之间，在生产率、工资增长、单位成本和通货膨胀方面存在着结构性失衡现象。财政社会学上的主要难题即产生于此。举一个明显的例子可以说明这一点。汽车工业的工人可以要求工资增加百分之十，并且得到这一数额的工资。但是，人工成本只占生产一辆汽车的成本的百分之三十，因此单位成本的增加只有百分之三。如果该工业的生产率增长了百分之三或者更多（通常是这样），那么通货膨胀就没有增长，增加工资的开支就可以很容易地被承担下来。可是，当警察、消防队员和清洁工人争先恐后地也要求工资增加百分之十时，情况又会怎样呢？在此类情况

政府开支的主要类型

（单位：10亿美元，以1975年的美元为基元）

财政年度	个人收入	国　防	联邦非国防性的开支	州和地方的开支
1955	33	112	60	76
1960	51	105	68	91
1965	66	110	92	113
1967	84	136	103	128
1968	93	151	109	134
1969	103	145	96	142
1970	110	130	97	144
1972	143	108	104	152
1974	163	91	96	164
1975	180	87	98	165

下，人工成本约占服务性行业成本的百分之七十，工资增加百分之十会转化为单位成本增加百分之七。然而这一行业生产率的增长大约是百分之二，它意味着诸如此类的工资增长将会导致百分之五的通货膨胀间距。假设美国的政府雇员，尤其是州政府和地方政府这几级的政府雇员，他们的人数急遽增加（原因是人们在教育、卫生保健和个人安全方面的要求越来越高），那么，一场深刻的和持久的城市危机所需要的配料就已齐全了。⑰

公众家庭行将面临两个主要问题。第一个是，社会问题的“超负荷”现象越来越严重，而政治体系在这些问题面前简直是束手无策。市场的好处在于没有人需要对决策和决策效果专门负责。公众家庭却将众多的决策集中起来，致使其结果十分显眼。第二个问题是，由于人们要求得到的权利日趋增加，造成了压力，国家需要愈来愈多的税款去支付服务性行业，国家支出出现了不断增长的趋势。加上生产率失调，引起了更为严重的通货膨胀。这两个问题无疑预示着政治上的动荡不安和不满将愈演愈烈。

凡此种种，在意识形态领域里也具有讽刺意味。自从《资本论》出版以后，一百多年以来，马克思主义者一直在预言资本主义的寿终正寝。“最初的”理论之所以这样预言，是因为市场的无计划性质和无政府主义状态会导致工业的过于集中，造成利润率下降（随着劳工比例的减少）或生产与消费比例严重失调的后果。后来，譬如说在三十年代及其以后的时间里，马克思主义者一旦看到国家广泛地干预了经济，并且克服了那些失调现象，他

⑰ 关于这一问题的全面探讨，可参见威廉·丁·鲍莫尔，《不平衡发展的宏观经济分析：城市危机的解剖》，刊《美国经济评论》第六十二期（一九七二年三月）。

今天，在劳动大军中，每一百人中就有六十五人从事于服务性行业（包括运输、公用设施，以及专业、商业和人工服务）。到一九八〇年，每一百人中将有七十人左右从事于服务性行业——这个事实可以更加有力地说明整个问题。关于这些宏观趋势的一般资料，可参见《后工业化社会的来临》（纽约，基础图书社，一九七三年），第二章。

们就会争辩说，资本家和立法者将欣然投票赞成把钱花在武器和国防上，以此作为支撑经济的手段；而他们不会让这笔钱用于支付社会开支。如此看来，资本主义完全依赖于战时经济。现在，第三种马克思主义——新新马克思主义认为，国家部门的发展和国家部门对社会开支的特别重视，对于维持资本主义来说是必要的，因为正像詹姆斯·奥康纳所说的那样："资本主义国家的财政危机是国家支出和税收之间结构亏空的必然后果。"

上述三种形式的马克思主义，每一种都认为资本主义的悲惨命运是不可避免的。而且，因为所有的社会制度都是要变革的，所以资本主义总有那么一天可能消亡，而马克思主义的"理论"将要取得胜利。然而，如果资本主义灭亡的缘由是社会开支的扩大，这种说法是一种奇异的幻想。把这种观点的实质称作"马克思主义"，乃是不可救药的激进分子所虚构的神话中的一个部分。这部神话企图把所有危机都变成证据，借以证明一种（不断改头换面的）意识形态的正确性。⑱奥康纳说，最终解决"财政危机的唯一途径是社会主义"。社会主义这个名词没有定义，显得纯净圣洁。不过，我们不清楚这个优于其它社会制度的"社会主义"将怎样决定"积累和社会需求"之间的"有效"分配，或者怎样处置那些由不同部门的生产能力失调所派生出来的通货膨胀的结构根源。

撇开这种意识形态上的讽刺意味不谈，任何社会的公众家庭在前进的道路上都会遇到真正的危机。但是，经济"铁的规则"并不是产生危机的首要祸根。危机的产生是因为个人的恶习和现在已经大写的公众利益将陷入周期性发生的困境之中。根本的解

---

⑱ 就最后的这个观点而言，如果说在知识分子中间有谁堪称是它的老前辈的话，那就是：韦伯，他创造了合法性概念（或者说是认识到了人民为什么会肯定或者否定一种社会制度的原因），以及熊彼得，他奠定了财政社会学这个思想，他洞察到，当一个民主政体开始提出一些社会生产能力无法予以满足的要求时，就会造成社会紧张局势。

决办法只能是：调节经济增长和社会消费的比例使之均衡，在合理分配的规范性问题上达成一致的见解。但是，经济能够有所增长吗？

经济增长的困境：资本主义的经济矛盾

所有现代的工业化社会，无论是资本主义的抑或是共产主义的，其实质都是能否将大部分的国民生产净值用于投资和经济增长的目的。除了增加社会开支可能导致资本积累的减少以外，人们之所以对经济增长的可能性，甚至对发达的经济体系维持经济增长的能力表示怀疑，还有另外许多原因。其中有：资源是否充足，对环境是否会造成溢出性影响。

未来十年社会经济政策的基本框架将由资源（食物、能源、物资）、人口和环境的相互作用加以构造。资源是否充足，环境是否会遭到破坏（包括大气层和气候），人口的增长速度（最为重要的是亚洲和拉丁美洲）是否可以减慢——关于这些问题，专家们意见不一。⑲不过，从社会学的角度看，关于西方社会——或许是所有社会，只有中国和非洲一些较小的部落国家可以除外——“经济增长”的特点，人们通过观察可以发表三点意见。

第一，经济增长已经成为发展中工业化社会的世俗宗教：个

---

⑲ 递交给一九七三年斯德哥尔摩《联合国人口、资源及环境专题论文集》的研究文章表明，在未来二十年左右的时间里，矿石、能源、水和土地等物质的数量是足以维持整个世界上现有的增长速度的。而且，一份关于主要矿物的储藏量和资源可供量的清单提供了“确凿的证据……将来绝对不会受到重要物质的可供量的限制……。”关于联合国的研究，可参见罗杰·雷维尔的《地球上的土地和水源将足够未来的人口使用吗？》和D·B·布鲁克斯及P·W·安德鲁斯的《世界人口与矿产资源：是否反密集？》，载《联合国人口、资源及环境专题论文集》（斯德哥尔摩，一九七三年）。关于资源可供量的清单，请见威廉·D·诺德豪斯的《资源对增长的限制》，刊《美国经济联合记录汇编》第六十四期（一九七二年五月）。

真正的经济问题——或经济增长的阻力——将是提取这些矿产的成本有所增加，或者说是生产者卡特尔的“垄断”价格，例如石油价格，有所增加。经济增长的速度将主要取决于这些初级产品成本的增长速度。

人动机的源泉，政治团结的基础，动员社会以实现一个共同目标的根据。如前所述，一百多年以前，没有人能够按照各式各样的政治性机构宣布法国的《人权宣言》、美国的宪法或苏联的规划那种方式去“表决通过”工业革命。但是，由于生活水平的不断提高，社会已意识到经济稳步增长的可能性。过去曾经是不协调的市场过程现在却成了政府采取统一对策的对象。在某种意义上说，经济增长向民众许下了大量诺言，因而已经成为威廉·詹姆斯曾经寻找过的战争的“道德性替身”。早先的财富依靠掠夺、并吞、征收而获得。现在，社会正在动员起来，其目的不再是进行反对一个邻国的斗争，而是在国内采取一致行动。虽然经济增长从未有过民族主义的强烈感染力，从未有过其它曾经用以动员社会的思想意识的感召力，但它已经成为西方工业化社会的一个重要信条。倘若不承担经济增长的义务，无论是苏联，还是日本，或者是美国，又能向它们的人民提出什么来作为社会目标呢？

第二，经济增长已经成为一种“政治溶剂”。尽管增长势必会使人们指望过高，为社会福利开支和国防开支筹措资金的方法——在既不进行收入再分配（在政治上它永远是个难题）也不向穷人增加负担（它几乎是同样困难的事情）的情况下——却基本来自于经济增长。在产值以万亿美元计算的国民经济中，百分之一的经济增长率意味着十年将净增一千亿美元。正像肯尼迪政府和约翰逊政府在越南战争费用逐步上升以前所发现的那样，国会虽然在改革税制或增加社会税收重量的方面显得不甚情愿，然而，只要经济增长提供了额外的财政岁入，国会却愿意投票赞成“新边疆”或者“伟大的社会”之类的社会福利费用。

但是，自相矛盾的是——第三，经济增长也许是资本主义所特有的“矛盾”根源，而这一矛盾也许是导致资本主义经济毁灭的祸根。因为，经济增长与通货膨胀有着密切的联系，而且看起来任何一种民主体制的政治经济学都不可能在不引起灾难性政治

后果的情况下消弭通货膨胀。

在过去的几年里一直折磨着工业化经济体系的通货膨胀，似乎是由几种因素组合而成的混合物：全世界的需求同步增长；初级商品和自然资源（例如食物）短缺；初级加工能力（例如钢、纸张）不足；由于就业重心从工业部门转向服务部门，服务性行业的生产率下降，导致工资开支性通货膨胀；政府无法压缩开支；等等。有人推测，有些因素大概是暂时的——关于初级商品短缺和初级加工能力不足的问题，我们所听到的就是这种说法。有些因素则是结构本身所固有的。毫无疑义，工业部门和服务部门之间的差别生产率就是结构本身所固有的。

但是，在所有这一切的背后，社会的特征发生了根本的变化，使得任何政治体系都难以采用传统的限制或“纪律约束”（沿用该词原有的意思）的方式去压低需求、增加失业或减少政府开支。在过去的二十年里，经济增长一直是同各种各样的社会目标联系在一起，其中最主要的是充分就业和消费的持续增长。一言以蔽之，肯尼迪革命——因为这是那种变化的最简单、最富有象征性的简称——意味着社会期望也爆发了强有力的、势不可挡的革命。简而言之，在大萧条期间，工人们曾经有过这种共同的体会，即害怕丢掉工作。现在，他们却指望能够得到工作，指望生活水准可以提高。而没有哪个政府可以否定这种指望。

这实际上意味着，如果失业现象有增长的趋势，政府将必须增加开支，并且造成更大的预算赤字。同样，人们会呼吁政府增加社会开支，特别是增加卫生、福利、社会公共事业等方面的开支。与此同时，工会将继续造成不断的压力，要求增加工资，这既是为了保护自己（当物价上涨时），也是为了进攻（分享经济增长的果实）。因此，每年的通货膨胀虽然可以设法控制，但却总是稳定在百分之四至百分之五左右。它是经济增长形影不离的伙伴，是政治体系为了维护社会安定所付出的“代价”。但是，

一旦这种通货膨胀与其它结构的或偶然的因素结合起来，造成螺旋式上升的通货膨胀——有如许多西方社会目前正面临着的两位数通货膨胀一样，那么，政府“常用的”经济工具就会失去效益。政府通常的反应是减少货币发行量（然而它导致清偿危机，可能使企业倒闭；而且，广义地说，它有可能损害类似建筑和住宅建设这样一些对利率极为敏感的部门），或者大幅度地压缩政府开支。然而，政府发现这两种做法皆有难处，因为紧缩通货的严重后果是失业率上升——上升到政治上无法接受的地步。还有一种可供选择的方法，是制订“收入政策”，试图通过行政命令的手段在政治体系中建立起平衡等级，而同时并不给富有的人压上沉重的税务负担，否则这种收入政策工会不会接受。最后，人们可以强有力地控制工资和物价，随之而来的是经济的扭曲，最终还常常导致大规模地偷税漏税。可是，这个事实是简单明瞭的：没有人愿意为控制通货膨胀而做出牺牲。在政治上，现代民主政府难以确定哪一个特定的群体应该为此付出代价。

然而目前在根本上存在着一种进退两难的困境。持续不断的两位数通货膨胀骚扰着中产阶级。紧缩通货的强硬政策引起失业率的上升。成功的取得只有以一部分工人阶级的牺牲作为代价。如果这两种情况都将继续下去，唯一的出路只能是强有力地控制工资及物价，并且制订收入政策来调整失衡现象。但是，这种控制若要卓有成效，就需要建立起一个具有制订政策能力的管理机构，一个强有力的管理机构，从而阻止任何广为流行的偷税漏税现象。如果这种控制能够持续很长一段时间，有关投资的关键决策也必然会成为政府权限之内的事情。总而言之，倘若不想求助于阶级战争，摆脱困境的唯一出路就意味着将把私人企业经济体系转变成为一种公司性质的社会。无论在什么地方，通货膨胀若是连绵不断，无法控制，一场新的阶级战争就会爆发。战争的双方并非主要是雇主和企业中的工人，而是中产阶级和工人阶级。战场则是国家预算。

熊彼得曾经评论说，静态的封建主义制度是历史的实在，静态的社会主义制度是历史的可能，而静态的资本主义制度则在措辞上就是历史的矛盾。资本主义经济必须通过资本积累和原有资本再投资的方式不断扩充，这是马克思的主要见解。本世纪三十年代末，“停滞”论的鼓吹者认为，由于投资的机会已不复存在，资本主义的经济扩充必将达到一个最终的极限。在这方面，又是熊彼得第一个指出，在技术和技术革新的“开放海洋”面前，停滞论已经破产。但是，涉及到经济增长的主要问题是，当通货膨胀没完没了时，经济会长期缺乏资金。由于货币管理者努力抑制通货膨胀，减少了货币发行量，公司企业又会发现自己陷入了周期性的清偿危机。

显然，如果一个社会预计到通货膨胀将会长期持续下去，人们不会愿意储存货币（因为货币将连连贬值），不会愿意将他们的货币用以购买长期的债券或股票。公司也必然调过头来越来越求助于银行贷款、商业汇票或其它短期的信用票据，旨在增加流动资本，并且应付长期的需求。

通货膨胀的主要后果，是资本的负担日益压在银行或政府身上。在美国，一九三三年颁布的银行法区分了投资银行业务和商业银行业务，其目的正是要限制二十年代曾经发生过的银行对大公司的控制现象。不过，一九七〇年通过了新的立法，准许主要银行建立银行控股公司，深深介入消费信贷和房地产建设的资金供给，甚至介入长期的公司信贷。为了筹措本身的资金，银行相互竞争以获得最多的货币。它们“购买”公司的存单，“购买”欧洲美元的存款，“购买”较小银行的闲散准备金。七十年代初，银行发现自己的资金已经消耗殆尽，因为它们承担了过多的贷款义务，特别是在不动产方面。结果，政府变得更为重要。它不仅成为公司的“保释人”，而且正像一批老练的金融家所建议的那样，它甚至成为类似于公共事业和住宅建设这样一些无法从正常的资金市场上取得资金的工业部门获取股权资本的直接来

源。[20]

在英国，当最大的一家汽车公司雷兰汽车公司和最早进行北海勘探的伯马石油公司陷入困境时，工党政府不得不插上一手，将它们从困境中解救出来。法国的镍公司是世界上第二大生产镍的公司。一九七四年，法国政府通过购买该公司在新喀里多尼亚——它虽然地处太平洋，却是宗主国法国的一个部分——生产业务的半数股票，拯救了该公司的命运。在美国，政府凭借间接的赋税优惠或直接的资本输注，直接或间接地帮助了铁路和宇航工业，甚或还有汽车制造业。

无论是作为"救命的投资者"，还是通过信贷的再分配方式影响资金市场（例如，命令银行向某些具体的工业部门如住宅建设行业拨款），抑或是直接向公司投资（借助购买股票在总股本中占据优势），政府不可避免地将把自己的力量扩展到资金市场上。人们或者把这种现象称为"国家资本主义"，或者把它称为"公司经济"，其着眼点究竟是什么，也许是语义学的事情，而不是现实的事情。问题的要害是，在资金管理这个最最关键的事情上，私营公司管理自身事务的范围正在日益缩小，而越来越起

---

[20] 请见费利克斯·G·罗哈廷，《建议工商界建立一个新的复兴金融公司》，刊《纽约时报》，一九七三年十二月一日，第三部分，第1页和第12页。正像罗哈廷先生——他是拉扎德·弗赖尔斯的伙伴——所说的，在过去的十年里，私营公司的负债产权率在通货膨胀和股票市场崩溃的压力下，从百分之二十五上升到百分之四十。纽约的股票交易所曾经估计，未来的十年，公司每年将需要五百亿美元左右的新的股权资本。但是，一九七四年只有约五十亿美元现成的股权资本。由于银行本身已负担过重，罗哈廷坚决主张，唯一的解决办法是组建一个政府公司——类似于大萧条期间的复兴金融公司（RFC），以提供各个公司所需要的那笔资金。罗哈廷先生在谈到他之建议的含蓄意义时也决不畏首畏尾，他说："无可否认，这种组织……可以被看作是朝着国家计划经济迈出的第一步。不过，就这一问题展开大众讨论的时机也许到来了……。对于一般水平的家庭来说，许多人称之为国家计划的那种东西不过是深谋远虑的预算过程……。有许多人相信，在联邦政府这一级上制订长期的经济规划将成为一种必然性……。就这种做法而言，复兴金融公司也许是最最关键的工具之一。在那些无法大量获得股权资本的地方注入股权资本，可以促进那种服务于公众目的的、重要的经济调整。"

着重要作用的是国家政策的种类和性质，以及在制定社会目标方面民众具有多大的发言权。

但是，在这些经济问题的外层还裹着一个更大的"文化"问题。本世纪二十年代，由于极力鼓励消费者借债，把借债作为一种生活方式，美国资本主义的性质有所改变。六十年代，当机警的个人开始意识到通过"杠杆作用"——即支借重债并用这笔借来的款子承保证券银行，建立房地产投资信托公司和提高公司的负债产权率，而不是通过内部筹资或自有资本去扩充本身——可以创造大量财富时，经济的基本结构便发生了变化。银行法的修改使得银行控股公司可以摇摇晃晃地扩建经济的金融结构。但是，这是一个杠杆作用占主导地位的经济体系，一个建筑在累累债务之上的经济体系。一份记载收入和利润（其中多数来自"应收帐款"）的收益表在会计师的眼里具有重要意义。对于资力雄厚的公司来说，这种收益表能够引起投资者的兴趣。但是，关键的变数——在它的范围内存在着不断增长的债务——却是"现金流通"，即那些用以支付不断上涨的开支的货币。它们的来源或是现有的收入，或是借贷。当货币短缺时，现金流通就成了问题，随即而至的是清偿危机。从这种杠杆作用和清偿能力中，人们又发现了另外一个造成通货膨胀的压力。

犹如家庭必须学会量入为出一样，经济的问题也是能否受到"约束"（约束者必须是政府），从而按照实际可以获得的现金流量进行活动，并且摒绝债务。可是，如果人们在消费中或在投资中摒绝了债务，经济增长将会出现什么样的情况呢？勿庸讳言，它必定会减速。

所以，在资本主义民主经济体制中，经济增长和通货膨胀包含着一个独特的矛盾。在共产主义国家里，譬如苏联，经济增长主要体现在重工业部门的扩充上，而不是体现在消费方面。工人的工资和需求受到控制。通货膨胀尽管确实存在，却被劳动力的不充分就业或长期的短缺所掩盖着。

马克思曾经认为，资本主义必须不断扩充，否则就会崩溃。在他看来，资本主义的内在动力，是资本家的竞争——他们竭力提高技术对劳动力的比率，以维持剩余价值率。资本积累因而被视作资本主义制度的发动机。然而令人啼笑皆非的是，作为资本积累的果实，经济增长在经济上和文化上却使人们产生了一系列的期望。资本主义制度发现，要给这些期望降调十分困难。当这些期望与其它飘忽不定的因素（例如恶性的然而又是周期性发生的通货膨胀；它的渊源是突然兴隆起来的世界经济）结合起来时，它们就会为经济动荡和政治动荡创造条件，而政府则会发现这些动荡越来越难以对付。所有这一切导致了失落感和危机感，动摇了个人对社会的信仰。

信仰危机

在人类历史上，信仰危机是周期性发生的。这并不会使信仰危机变得微不足道，尽管谈论这个主题要冒着陈词滥调的危险。人们之所以被绝望所吸引，是因为社会发展的恶果固然并非总是直接的，但它却是实实在在的，而人们在它们面前却又无能为力。人们可以发明一些方法，可以制订一些规划，可以设立一些机构。但是信仰却具有一种有机性质，它不可能通过行政命令的手段得以产生。一旦信仰破灭，它需要很长的时间才能重新生长起来（因为它的土壤是经验），并重新发挥效用。

在苏联，一种以救世主自居的信念企图在人民中间化为现实。在那儿，信仰危机有三重意义：多数人不再信仰这种理论（难道人们还会怀疑苏联的意识形态将要终结吗？）；人民对领袖失去了信任（对斯大林的诋毁，以及他的继承者们对他的罪行的供认不讳，有效地破坏了那尊偶像的底座）；似乎很少有人相信“将来”——它已不再奏效了。

在美国，统治集团已经丧失活力。事实上，统治集团最主要

的特征是它急于否认自身的存在。人们普遍对政府机构的合法性提出了质疑，尤其是那些在正常的情况下原本愿意进入精英层的青年人。公民们对国家的未来一般也失去了信心。

在日本，一种“框架”，或者说是那些处于群体状态中的个人之间所建立起来的一整套复杂的互惠义务，维系和聚敛着社会的机构及其制度。日本人的宗教是人与人之间相互调和并达到团结的纽带的延伸，而不像西方的宗教是一种对超然存在之神的信仰。第二次世界大战以前，这些纽带的中心点是作为宗教化身的国家（和军队）以及天皇。在军事上遭到毁灭性打击以后，这些纽带的中心点便转移到了经济重建和经济增长的世俗任务方面。但是，一个双重问题暴露了出来：如果经济增长落空泡汤，有什么东西可以取而代之呢（难道会是重新主张敢作敢为的民族主义吗？）？或者假设经济增长将使社会更加富裕，那么伴随着这种富裕而来的随意性的社会行为是否会趋向于使社会结构解体呢？

这种危机的后果——我先暂时不谈它的更为深刻的文化困境——是城邦意识〔civitas〕的丧失。所谓城邦意识是指古代城邦国家的公民们自愿地遵守法律，尊重他人的权利，抵制以牺牲社会幸福为代价去追求个人富足的诱惑——总之，是指公民们自愿地尊敬他们作为其中一员的“城邦”。城邦意识丧失以后，取而代之的是，每个人自由行动，放纵各自不道德的欲望，而这些欲望只有在牺牲公众利益的基础上才能得到满足。

自由社会的基石是所有的群体愿意为了社会利益而放弃自身的目的。城邦意识的丧失意味着：或者人们的利益过于两极分化，人们的激情过于炽热，致使恐怖主义和群体斗争继踵而来，政治上反常沉沦〔anomia〕的现象四处蔓延；或者每次公共交换都成了一种自私自利的交易，强者获益，弱者赔本。不过，即使在一些城邦意识依然残存的地方，譬如在英国，过去的车辙也许早已深深地辗压在通往未来的道路上——压抑过于沉重；行动自由和变革自由的范围过于狭窄；社会机构，特别是经济结构，过

于受到限制——以至于没有哪个政权能够真正地阻止历史的车轮打滑。而且，一种厌倦和绝望的情感将会盛行。这些，就是未来二十五年政治制度的危机，是黯淡无光的前景中最为阴沉的一面。

正像当今许多青年人一样，好几代的理想主义者都认为社会主义是资产阶级社会的出路。然而，社会主义的亡失则是本世纪人们尚未认识到的政治事实。在苏联这个国度里我们已经看见，十九世纪激进分子的公社制梦想已被惨酷地证明为谬误。大多数第三世界国家的“社会主义”是一种骗人的把戏，因为在新的精英层以经济发展的名义驾驭人民的同时，自由被扼杀了。在中国，人民被熔化在一种单一的“道德性格”之中，其具体的化身是毛泽东思想，因此，所有的自我个性都被抹去，所有个人的心声，尤其是文化方面的意愿，都遭到镇压。这是否将形成一种新的“宗教”——或者在毛泽东逝世后，新的个性化力量是否会出现——人们需要拭目以待。

在欧洲的共产主义国家里，信仰的衰落使得城邦意识的问题更为突出。人们注定会认为城邦意识等同于社会自由。对于共产主义国家来说，问题在于没有可以表达不同政见的组织机构，没有大众辩论，没有可以让“派别”〔faction〕（使用这个措辞，我采用的是麦迪逊的意思，而不是列宁的意思）宣告它们之利益的活动场所。然而，一个复杂的社会，它的成员和利益难免要成倍增加，人们不得不为他们提供某些合法的活动场所，借以调和他们的要求。在苏联，未来二十五年可能出现的两大政治问题是：各民族再次提出要求，寻求更大的自主权（并分享权力）；政治体系进一步扩大。

在西方，未来的十年里，我们也许将亲眼目睹中产阶级日益感到灰心丧气，从而造成难以细述的政治影响。由于平均主义趋势的缘故，薪金较高的工人正在开始对工资差别的缩小表示不满。一九七三年，瑞典高级文职人员举行罢工，就已开创了先

例。类似的行动会不会再次发生呢？服务性行业的费用不断增加，它意味着日常的享受，包括邮递业务和清除垃圾的业务在内，必然缩减。㉑但是，同通货膨胀和纳税的双重冲击力相比，这些不过是小小的挫折。

中产阶级的痛苦有两个原因：物价的上涨要求收入也必须增加才能保证两者并驾齐驱；㉒然而，收入的增加使中产阶级的成员成为更高的纳税等级，而因此增加的付税额在比例上要比所增加的收入更高，因而侵害更加严重。如果通货膨胀迅速恶化，而税制却无任何改变，物价就会按照几何级数螺旋上升。正如《经济学家》所做的评论："如果你一年赚一万英镑，如果现行的百分之十九的年通货膨胀率和一九七四——一九七五年的税率持续不变，那么，到一九七八年，你就需要赚四万英镑才能仅仅维持你现有的生活水平。而你是赚不到那么多钱的。"

所有这一切的荒谬之处在于，通货膨胀是为新的社会开支筹措资金的现成方法，因为越来越多的个人会自动地进入更高的纳税等级。如前所述，社会的基本资金将在更大的规模上被用以购置公益产品。不过，正像安东尼·唐斯所指出的，要说服一个社会的民众相信这些公益产品的价值常常困难重重，因为它们是千篇一律的，难得迎合个人的口味。而且，曼科·奥尔森已经注意到，由于集体的好处大家反正都能沾光，所以许多个人不愿为这

㉑ 赫尔曼·卡恩曾经论述过这样一种"规律"：无论哪个社会，当人均收入接近四千美元时，中产阶级上层的生活水准就要下降。人们在火车站里找不到搬运行李的工人（在这儿只好对不住东京中心火车站了）；在图书馆里也找不到分送书籍的服务员（在这儿也只好对不住纽约公共图书馆了）；在坎布里奇和马萨诸塞州，清除垃圾的工作也不会再超过每周一次。

㉒ 在美国，迟至一九四〇年，百分之二十六的人口还是自由职业者。作为商人、独立的手工业工人或专业人员，他们可以提高自己产品的价格以对付通货膨胀。但是今天，劳动大军中的百分之八十五依靠工资或薪水生活，他们的收入是固定的，只能一级一级地慢慢向上升。工会规定的工资率有相当大一部分是"指数性的"，即是说，它们随着生活费用的增长而自动地进行调节。但是，大多数高薪工人，尤其是中产阶级的专业人员，却并不包括在内。因此，工资滞差就会更大。

种好处付出代价，希冀能够“免费乘车”[23]。但是，重要的问题是，越来越多的公益产品的开销，越来越多的政府开支和服务性行业的费用，最终都将来自税收。照许多人看来，税收并非是购买公益产品——这些产品个人是无法为自己购买的——所必不可缺的手段，而它却减少了个人收入。个人消费是个人独自选择的事情，公共消费则是法令的事情。多数人认为后者剥夺了他们“花钱的自由”。

当社会上的实际税率上涨到个人收入的百分之三十五或者更多时，当人们越来越意识到税收在不断上涨时，他们就会有新的不满，除非政府能够详细地说明增加税收的原因。可是，通常没有哪位政治家有这种勇气，怂恿不满倒是要更容易些。

结果，政治动荡陡然加剧。在未来的十年里，我们也许会亲眼目睹西方社会现行党派制度的瓦解。在人们中间，尤其是在中产阶级中间，似乎存在着厌恶政治的情绪。曾几何时，这种情绪削弱了强有力的党派统治，导致立法机关四分五裂。例如一九七四年，引人注目的是，在挪威、瑞典、丹麦、法国、西德、瑞士、比利时、意大利和英国等国家的立法机关里，没有哪个党派占有多数席位。

四十年来，丹麦、挪威和瑞典一直因“中间道路”而自豪。但是现在，在这些国度里，选民已经明显两极分化，这一点连那些已经得到承认的政党都感到惊异。在丹麦和挪威，反税收党派已经诞生。它们抗议提高税收，抗议“宽容无度的”福利主义，抗议政府官僚主义的滋长，抗议援助发展中国家，甚至还抗议增加国防开支。在一九七三年的大选中，摩根斯·格利斯特拉罗的进步党从天而降，在丹麦议会中形成了第二大党派；此举令传统的保守主义分子乱成一团。在挪威，由安德斯·兰吉领导的一个

---

[23] 请见安东尼·唐斯和约瑟福·蒙森，《公益产品和私人身分》，刊《大众利益》第二十三期（一九七一年春），第64页至第77页。另请见曼科·奥尔森，《集体行动的逻辑》（剑桥：哈佛大学出版社，一九六五年）。

相类似的党也在选举中取得了惊人的成功。在这两个国家里，社会民主党的反映是一致的。他们声称，这些抗议在目的上是“哗众取宠”，在手法上是蛊惑民心；它们迎合了人们最卑劣的本能，其行为方式是地地道道的非斯堪的纳维亚方式！

在美国，政党正处在衰微的状态之中。大多数的党派机构缺少资金、人员和物力。党派的地位已经削弱。百分之四十的选民自称为“无党派人士”，参加投票选举的人越来越少。

的确，西方社会的党派制度深深卷入了社会机构的生活之中：它们的地位常常在法律上得到巩固——在美国多数州份的选举法中，两党制就享有如是待遇；它们有庇护人和骨干力量。但是，极端分子的小宗派可能会更多地“侵入”这些党派，如民主党中的麦戈文的“新政治”派和德国社会主义人民民主党中的青年社会主义者即是例证。同时，在选举中，我们可能会发现，选民或者在两党之间进行越来越大的摆动，或者求助于另外的政党组织。

在所有这一切的背后，存在着一个双重危险。政治从来都是利益和象征性表达（即意识形态，或者是对个人或组织的感情）的化合物。人们可以放弃利益而仍然坚持信仰；也可以放弃信仰而仍然和社会发生利益上的利害关系。但是，一旦对社会及其组织机构的信任遭到毁灭，一旦各种利益不能获得它们认为有权获得的承认，那么炸药包就已经备好，只等点燃起爆了。在人们的生活中，个人无法忍受太多的变幻莫测的事情，而最最不幸的变幻莫测的事情是：人们用以进行交换的货币迅速贬值，币值波动不定（收入和必需品之间的差额越来越大，人们好不容易积累起来的财富正在受到侵蚀）；失业率上下起伏，忽涨忽落。社会的传统组织机构和民主程序正是在这样的情况下垮掉的，强烈的、非理性的愤慨和渴望政治救星的情感也正是在这样的情况下达到了高潮。自由民主的衰落——尤以欧洲为最——和人们向政治上的极端主义的转变，很有可能成为本世纪最后二十五年最令人惶

惶不可终日的事实。

我们可以理解，一个民主的政治体系将需要越来越多的社会公共事业以满足人民的要求。但是，资产阶级要追求的却是反对政府借助道德或税收对他们的欲望加以束缚。社会上的个人主义精神气质，其好的一面是要维护个人自由的观念，其坏的一面则是要逃避群体社会所规定的个人应负的社会责任和个人为社会应做出的牺牲。西方社会所面临的经济困境的根源，就在于我们试图把上述这些相互矛盾的东西联合成一体。简言之，我们还没有做到人人都献身于一个公众家庭；或者说，我们还没有做到人人都信奉一种大众哲学，一种可以调和个人之间摩擦的大众哲学。

许多激进分子都把这一切说成是“资本主义”的恶果。这种说法过于轻率。更加富于欺骗性的，是这种说法所暗示的答案，即存在一个名为“社会主义”——它在经济上是可行的，在哲学上是合理的——的标准性抉择。激进分子的所作所为不过是把未经证明的假定视为真理。在一个发达的工业化社会里，在一个对各种各样的群体所表达的不同要求和愿望都表示关心的政治体系中，在不使用强制性力量和不剥夺自由权利的情况下，社会主义在经济上是否可行还大可争论一番。除了许诺将给社会带来解决一切冲突的“富裕”以外，迄今为止，社会主义还没有以它自己的名义为我们制定出任何政治的或哲学的纲领，进而证明这种社会制度的新的分配原则是合理的。[24]

---

[24] 在政治理论的框架内，这个问题不仅可以从一致的舆论的角度加以观察，而且也可以从合法性——这个概念涉及到社会的基本价值取向——的角度加以观察。

当今最重要的马克思主义学者约根·哈贝马斯认为，在个人动机至上的资本主义和必定要成为国家资本主义社会——在这个社会中，个人的动机和报酬不可能以个人的利益为出发点——的资本主义之间存在着矛盾冲突。哈贝马斯就主要是在这种矛盾冲突当中探究“合法性”问题。虽然我认为他的理论根据是正确的，但是使我感到忧虑的是，在哈贝马斯用以阐述他之理论的语言中，制度被“具体化”了、这就是说，制度创造或者强迫行为，制度操纵人。“制度”这个措辞被视为铁板一块，在它的重压下，个人社会的执拗与任性，或者说是人民或传统的特点，都消失了。

这样一来，在探讨社会要求与日俱增并且产生冲突——它给政治体系带来了沉重

归根结底，任何社会都是一种道德秩序，它必须证明它的分配原则是合理的（社会学的术语是：给以合法地位）；它必须证明自由和强制的兼而并用对于推行和实施它的分配原则来说是必要的，是天经地义的。由此而不可避免的问题，是个人利益和社会利益之间的关系，个人动机和集体要求之间的关系。倘若没有一种阐述得明明确确的大众哲学，我们就会缺少现代政治体系借以维持自身的基本条件。有了这种基本条件，现代政治体系就可

的负担——这个问题时，哈贝马斯写到："我们还不得不解释为什么后期资本主义社会甚至要尽心费力地去保留形式上的民主。如果单从行政体制上看，形式上的民主可以轻而易举地为另一个变种所代替——或者是一个保守的、独裁的福利国家，它把公民的政治参预降低到没有害处的程度；或者是一个法西斯主义独裁的国家，它让人民总是处在高度紧张的动员状态之中，让他们对于自己的职守尽忠尽责。"

哈贝马斯解释说，时至今日，采用这些解决办法的可能性已变得微乎其微，因为"社会文化体系所提出的要求无法在独裁制度中得到满足。"他还说："这种想法使我得出了下面这个论点：只有呆板僵化的社会文化体系——它不可能按照行政体制的需要去随意地发挥作用——才能解释保持合法地位的困难是怎样导致一场合法性危机的。因此，这种发展必须奠定在动机危机的基础之上——即在需求和供应之间出现了脱节现象，也就是说，在国家及职业体制所宣布的动机和社会文化体系所提出的动机之间出现了脱节现象。"

他最后说："如果在规范性结构——它在眼下仍具有一定的力量——和政治经济体系之间还不存在足够的和谐一致的话，那么〔资本主义〕还可以通过让文化体系分离出去的方式来避免动机危机。那样一来，文化就会成为一种非强制性的悠闲职业，或者成为专业知识研究的对象。"

我不认为在类似于瑞典、英国和美国的这样一些国家里，"形式上的民主"可以轻而易举地被取代。民主的力量来源于自由的自治传统，而不是来源于资本主义制度的"需要"。令人感到荒诞滑稽的是，只有那些革命的社会，也就是独裁的社会，才会总是让它们的人民处在动员状态之中，而"后期的（即发达的）资本主义社会"不会如此。

而且，我不认为存在着一种统一的政治经济体系，因为政治体系既是经济的调节者，也是权利的要求者们更为广阔的活动场所。虽然我同意在经济和生产体系所要求的动机与文化所寻求的生活方式之间存在着脱节现象，我却不相信文化可以被"分离出去"（谁来使它分离出去呢？），成为人们在不会造成危害的情况下渲泄性的或者是其它什么种类的冲动的场所。正如我在本书第一章里所主张的，恰恰是在文化领域里资本主义的基础遭到破坏，它的"霸权"地位实际上已被摧毁。因此，在这一点上——即：对它的公民们来说，资本主义社会是一种道德体系和奖励制度；作为这种体系和制度，资本主义社会能否长期维持它的生命力呢——我比哈贝马斯更悲观。但是，只要政治自由主义可以从资产阶级的享乐主义中分离出来，合法性的基础便可以奠定在政治自由主义的准则之上。这个问题，我将在本章的第二大部分里予以阐述。

关于哈贝马斯的论点，请见《危机在今天意味着什么？后期资本主义的合法性问题》，刊《社会研究》第四十期（一九七三年春）：第643—667页。这篇文章也是哈贝马斯的著作《合法性危机》（波士顿，灯塔出版社，一九七五年）中的第二卷。

以依靠一致的舆论（没有这种一致的舆论，社会上就只会有连绵不断的摩擦和冲突）和正义来维持它的生命力。

在美国，过去存在着一种"无声的一致"，人们没有必要明确地阐述大众哲学。正如路易·哈茨所指出的，美国社会有一种始于洛克的自由传统，它塑造了美国的政治制度。美国在缺少罗伯斯庇尔的同时，也缺少德梅斯特尔。因而在美国的生活中，革命和反动作为敌对的力量都永远找不到肥沃的土壤。美国的风格是一种以妥协为特色的风格。在美国的政治争端中，除了国内战争以外，很少有人像在——譬如说——法国那样诉诸于"第一原则"；在法国，所有的政治分歧都植根于法国革命时期的不同派别。在美国，有三种人们默认的设想：个人的价值将扩大到最大限度；日益增长的物质财富将缓和不平等所导致的一切紧张局势；积累的经验将为未来的问题提供解决办法。同样，富裕是美国用以替代社会主义的代用品。

然而，所有这些设想现在都破灭了。群体和集团自有它们的要求。日益增长的财富并未改善不平等的现象，反而带来了新的问题。在一个现代化社会中，经验已不再是复杂的技术问题可以信赖的向导。现在，人们对那些潜伏在物质丰富和成功的设想之下的价值观念也提出了异议。

某些新的目标必须树立；某些新的设想必须制定。以往的默认是一种伟大的力量，因为明确的阐述总是要暴露思想与现实之间的矛盾，而且总是需要找到一种通常是找不到的解决办法。但是，下面这个任务是无法逃避的。过去，面向消费者的自由企业式社会曾经在道德规范上让它的全体公民们感到满意；现在，这个社会则不再令人满意了。为了让我们目为自由社会的那种东西能够继续存在下去，我们必须创立一种新的大众哲学。㉕

㉕ 在讨论国家的风格时，我从一篇早期的文章中引用了某些段落，即《被剥夺者——一九六二年》，载《激进的权利》（纽约，花园城，双日锚出版社，一九六三年），第14—15页。关于"无声的一致"的论点，请见路易·哈茨，《美国自由主义

二 大众哲学

在一个现代的相倚经济体系中，公众家庭占据中心地位乃是大势所趋。正像我所试图说明的那样，公众家庭不仅仅是一个"政府"，或者是一个与市场经济和家庭经济相并列的社会经济部门。现在，它比后两者更为重要，并且对它们起着指导的作用。它是放大了的古希腊城邦国家〔polis〕。但是，关于这种经济状况，我们还没有奠定任何理论基础——不管是一种公众家庭政治经济学（它把经济性和政治性结合在一起），还是一种公众家庭政治哲学（它为我们提供决策的基准，以期规范性地解决相互冲突的要求，并从哲学的高度为其后果进行辩护）。沃尔特·李普曼曾经辛辣地说过："有那么一些人，他们会说……想入非非的人才相信哲学，这是他们所特有的幻想。"然而，哲学的特点在于：它所陈述的是一种理性的标准；它所提供的是学以致用的一致性，行动因而不再是盲目的和反复无常的；它所创立的是一种规范性的辩护理论，可以满足人们的公平意识。只有在这种基础之上，政治生活中才能形成某些一致的原则。没有这些一致的原则，政治生活中就只会有蛮横的强权。人民驯服于强权，但是他们尊重而且自觉自愿地拥护权利。

古代城邦的政治哲学是由亚里士多德创立的。它的参照物是家庭：犹如家长的权威是天然生成的一般，那些最适应于统治他人的人，即那些理智的人的权威也是天然生成的。城邦的基础是自然需求的满足，漫无限度的获得只会破坏家庭。因此，家务管

传统》（纽约，哈考特—布雷斯及世界出版公司，一九五五年），第一卷。关于美国以妥协方式为特色的论点，请见W·W·罗斯托的文章《国家的风格》，载《美国的风格》，艾尔丁·E·莫尼森编著（纽约，哈帕出版公司，一九五八年）。

理的目标是限制欲求。显而易见，这种观点与民主精神和现代气质是相悖逆的。

除去这些问题以外，从纯粹的社会学角度观察，亚里士多德城邦学说的局限性还体现在规模上。在一个其个体成员企图互相帮助，并且在某些共同的原则上分享所得的社会里，社会的个体成员必须互相熟悉，必须能够表达他们对各自的关心。这种社会的基础是互相爱戴或互相信任。这就是为什么卢梭在《社会契约论》中论证说道德的社会只能是一个小型的社会的原因；这就是为什么弗洛伊德在《文明及其不满》中论证说共产主义——或者说是平均分配——在较大的社会里是不可能实现的原因；因为，维系着人们的爱，只有当它对每个人来说都是直接的和具体的时候，才具有意义。假如这种爱成为一种"目标性约束"，并且推广至整个人类，那它就会失去意义。正像利奥·斯特劳斯所说的："只有一个小得足以允许互相信任的社会才小得足以允许互相负责或互相监督——这种对行动和举止的监督对于一个试图使自己的成员达到完美境界的社会来说是必不可少的。在一个大城市里，在'巴比伦'，每个人则或多或少地可以随心所欲地生活。"㉖（现代社会是巴比伦，连弗·司各特·费兹杰拉德也是这样认为的。）

与这种共产主义伦理观念截然相反的，是洛克、亚当·斯密和康德为自由社会所制定的辩护理论。洛克思想的核心是关于个人财产的学说。财产是一个人自己劳动的延伸；它为劳动者提供了免受他人剥削的保护；它是自卫权利的必然结晶。在亚当·斯密看来，在个人交换中，每个人都在寻求着自身的利益。个人交换是自由、自足和互利的基础。当个人交换能够通过劳动分工得以理智地进行时，它也是积累和财富的基础。对康德而言，公共

㉖ 利奥·斯特劳斯，《天赋权利与历史》，（芝加哥，芝加哥大学出版社，一九五三年），第131页。

关系法则的特征首先是程序性的而不是实体性的，它的目的是要厘定竞争的规则。在竞争中，人们可以自由地决一雌雄，争取获得他们所想要的东西。他们并不事先限定具体的结果。

照亚当·斯密的话讲，所有这三种论点的逻辑，都是要“在那种拥有天赋自由的制度中”把公众家庭禁锢在三项任务方面：保护社会免于遭受其它社会的暴力行为和侵略；提供内部的安全保障并主持正义；“建立并维持某些公共机关和公共工程。这类机关和工程，对于一个大社会当然是有很大利益的，但就其性质说，若由个人或少数人办理，那所得利润决不可能偿其所费。所以这种事业，不能期望个人或少数人出来创办或维持。”

“大社会”〔great society〕这个说法在《国富论》中出现了三次。依据它的上下文（在该书第五篇第一章的结论中），它的意思是“整个社会”。[27]然而，自从人们最初有了这些设想以来，建立“公共机关和公共工程”的任务对于“整个社会”来说已经越来越繁重。而且在今天，平衡的重心已经猛烈地倒向了这些设想的方向。可是，这种新型的“集体主义的”现实依然只存在于一个理论的真空里。

社会主义——我考虑的主要是马克思主义的社会主义形态——从不认为有必要提供一种规范性的辩护理论，以证明它的哲学的合理性，尽管它自称是典范的公众家庭的理论。这一方面是因为它的理论结构是进化论式的，在这个结构中社会主义被视为意识或理性的下一个更高级的阶段；另一方面是因为马克思认为，共产主义的先决条件是取消经济本身。对于马克思说来，世界上罪恶的源泉是物质短缺，因为它导致妒忌和竞争，导致个人凶神恶煞似地追求自身的利益。照马克思看来（他是步黑格尔的后尘），大自然是必需品，经济则是向大自然攫取产品时不可或

---

[27] 亚当·斯密，《国富论》（纽约：现代图书馆，一九三七年），第651页。（请同时参见第681页和第647页中关于“整个社会”的讨论。）

缺的劳动。一旦人们掌握了技术力量并能够控制物质世界，他们便可以从大自然里摆脱出来而步入历史；而历史的终结点——即最终从自然中独立出来——是自由。当人们不必再被迫劳动时，当所有的人们都富裕起来时，上层建筑便可以说是摆脱了一切羁绊。人们可以根据自己的意愿行动，既不受贫穷也不受约束。事实上，在共产主义的条件下根本不存在分配的矛盾。[28]

但是，我们现在已经认识到，任何社会都有这样一个不可避免的事实，那就是："经济"是无法逃避的。人们不断地更新"需求"的定义，以致于先前的奢望成了今天的必需品。资源紧张是无可辩驳的事实。虽然在物质实体上所需的资源数量或许尚未枯竭，但使用这些资源的成本却在上升。如今，衡量物质短缺的尺度并不是物质实体的数量，而是相对成本。[29]而且，正是在必须周期性地遏制"物质短缺"的背景下，而不是在放弃富裕的背景下，现代公众家庭必须提供一种规范性的政治哲学，以完成

㉘ 有意思的是，这同样也是洛克的观点。由于原始状态是赤贫状态，因此在原始状态中人们需要限制欲望。在文明社会中，人们则可以有把握地取消这些限制，因为文明社会处在物质丰富的状态之中。这就成为"资产阶级"渴望财富、扩大"需求"的理由。

不过，傅立叶和圣西门的乌托邦式社会主义学说却是基于一种人性的理论。傅立叶觉得，人们的气质和爱好判若天渊（这很象把人分成各种心理类型的荣格），而公有社会将调和这些相互冲突又相互补充的气质，进而达到和谐。圣西门认为，人们的天赋和能力有所不同。社会主义社会的职业分工将是"团体式"的，把具有不同能力的人分门别类地组织起来，合理地各尽所能。请见我的文章《社会主义》，载《社会科学国际百科全书》（纽约，麦克米兰公司，一九六八年）；和《夏尔·傅利叶：欧普撒基亚的预言家》，刊《美国学者》第三十八期（一九六八年冬——一九六九年）。

㉙ 这就是说，从政治经济学到经济学的转变并非是亚当·斯密的功劳，而是李嘉图的功劳。在李嘉图看来，自然资源会天然地限制资本积累，因而经济学的主要对象未必一定是积累财富的方式——在亚当·斯密的心目中是如此；而是在有限的资力以内进行分配，或者说是配给：〔经济学的主要对象〕"是那些决定了在阶级之间如何分配工业产品的规律，而这些阶级赞成这种分配方式的形成。"

在李嘉图看来，自然资源（尤以土地为主）的短缺限制着经济增长。当企业家面对着日益下降的产量试图使用更多的自然资源时，利润率难免会随着投资（按每个工人计算）的增长而呈现出下跌的趋势。马克思从李嘉图那儿接受了利润率会趋于下跌这个观点，但是却没有把它和自然资源的有限产量联系在一起，而是和劳动基数的缩小以及剩余价值的榨取联系在一起。自然资源供给的日益减少，需要技术的力量加以

它的两项任务：

（1）规定共同的利益——这是一个在古希腊城邦时代就已提出的古老问题；

（2）满足个人和群体各自提出的权益和要求。

古典的城邦学说着重强调公民的美德，其中一个重要的因素是节制需求并限制所得；而自由是次要的利益。现代哲学则着重强调自由，或者说是漫无限度地追求享受和幸福；而公众利益就成了次要的利益。

现代精神的这种特点是由卢梭最先认识到的。他之努力的实质就是要为公众家庭重新制定系统的哲学理论。正像卢梭所说的，矛盾在于：现代社会中的人既是资产阶级分子又是公民。作为一个公民，他具有社会义务；但是作为一个资产阶级分子，他又追求个人的利益、奢望和嗜好。在《社会契约论》中，卢梭试图克服这种矛盾（产生这种矛盾的条件并非先于社会而存在，而是在人们走出自然进入社会以后才产生的），方法是否定一切个人利益，抹杀一切自我，并将它们汇入一个独一无二的道德性格——它将是一种共同体或共同意愿——之中。撇掉个人利益，每个人都会和他人在一切方面相平等。在当代生活中，这种抉择已经在共产党中国得到示范，而它的公民宗教——卢梭认为这种宗教作为一种具有约束力的信仰也是十分必要的——则在毛泽东思想被奉若神明的过程中得到示范。

现代西方社会的发展方向，与卢梭曾经寻找过的方向是背道而驰的：在经济上追求个人利益，满足个人贪欲；在文化上增进自我，扩展自我。人们常常牺牲公众家庭的利益，从而在市场上去追逐个人经济利益的积累。为了个人奋斗"成功"，人们从世界文化的储藏中自由地选择一种个人的生活方式，将形形色色的

弥补；马克思避而未谈这一点。至于人们必须提高产量（一个社会主义社会必须鼓励人们这样做），马克思则不加任何考察，便把希望寄托在技术的力量上。

文化产品融成一体，仿佛它们是文化方面的独立成份，与过去的延续性和过去的传统毫无瓜葛。在经济和文化这两个方面，人们都在追求奢望的满足，而奢望是没有止境的。

今天，个人欲望的满足和人们可以感触到的不公平现象的匡正，已不再通过市场依靠个人的奋斗来达到，而是通过公众家庭由社会群体采用政治的手段去争取。这是权利观念（尤其是幸福权利的观念）的明显改变。自由主义曾经鼓吹个人追求，它把城邦置诸脑后。而古典的政治理论以及卢梭在现代对它所进行的重新阐述，则试图鼓吹城邦是第一位的。现代人的向往是通过公众家庭的途径，在其他人作出牺牲的基础上，提高某些个人的地位，从而让大家共同富裕。

但是，困难在于：二十世纪的公众家庭并不是一个共同体，而是一个活动场所。在这个场所中，除了讨价还价以外，没有什么规范性的规则可以界定共同的利益，并且在权利的基础上裁决相互冲突的要求。这儿的问题依然是：有什么理论可以作为公众家庭的政治哲学呢？

要对哲学规则做任何探讨，都必须从实质性问题入手。因此，我们不得不考虑那些对于现行分配特权和分配权利的方式持有异议的要求（即那些关于补偿和正义的争议），并对它们做出裁决。在较为宽阔的方法学范围内，如果社会具有多元化的性质，我们就必须承认人与人之间的区别，就必须确定哪些区别对于公众家庭的规范性作用来说是相应的和合法的。

在这块经济问题和哲学问题的发源地上，我将挑选出四个问题作为必须解决的问题：

（1）与公众家庭相应的单位是什么？这些单位的权益之间的平衡原则是什么？

（2）自由和平等这两个社会准则多多少少有些互不相容。当人们试图美化两者中的任何一者时，两者之间的紧张局势是什

么？

（3）在社会要求与经济行为的相互竞争中，公平与效率之间的平衡原则是什么？

（4）在追逐商品的经济活动当中，在道德的王国里，“公众”领域和“私人”领域的范围是什么？

这四个问题组成了一项议程。解决这些问题将会为现代自由社会的公众家庭创立一种哲学。我不可能要求人们非得接受那种解决办法不可。我力所能及的，只是借助相应区别的原则，力求把这些问题定义得更为准确和严谨。

社 会 单 位

在亚里士多德看来，城邦是首要的社会单位。在天主教的社会理论中，家庭是首要的社会单位。依据古典的自由主义，个人是首要的社会单位。而依据现代的自由主义，首要的社会单位则是具有多重利益的团体。在它们自己的活动范围内，每一种单位都曾经强调过自己的优先地位或必要性；每一种单位都曾经反对过其它单位的要求。

在过去的二百年里，个人在西方社会中占有优先地位。杰拉米·边沁认为，“社会是一个由单个的个人组成的习惯上假定的集合体〔body〕，个人可以被看作是构成这个集体的成员。那么，社会的利益是什么呢？——是组成这个社会的几个成员的利益之总和。”[30]

但是，这种唯名论式的功利主义忽视了结构必然超乎于个人而存在的现实。一所大学的人员构成总是在不断变化的，然而作为一个整体它具有一种象征意义，这种象征意义比任何一个特定成员的在校期限都要更为持久。对于一个民族而言——无论是一

[30] 杰拉米·边沁，《道德及立法的原理》，J·H·彭斯及H·L·A·哈特编著（伦敦，伦敦大学，艾思隆出版社，一九七〇年），第12页。

个类似于犹太人那样的宗教式文化群体，还是一个类似于爱尔兰人和世界各地许许多多民族那样的国家式文化群体——事情就更是如此。设若没有这种对集体的忠诚——这种忠诚在本质上是非理性的，是一种可以为人们随意地树立起来或重申的信仰；那么，对利益的追求就会成为一场每一个个人反对其他个人的战争。这场战争有时会诉诸于暴力行为，有时则不会。

然而，当集体的要求形成一个整体时，它就会成为一种更为可怕的东西。它或者导致意识形态信念趋于一致；或者导致人们屈服于一位手段阴狠毒辣的官僚式莫洛克神〔Moloch〕。个人主义思想是人类意识发展所取得的显著成就。正如艾赛亚·伯林（继孔多塞之后）注意到的那样：自由乃个人权利的观念。

> 在古罗马人和古希腊人的法律概念中是找不到的。在犹太人、中国人和其它所有随后诞生的古代文明中似乎同样也找不到。甚至在西方的近代历史中，此种理想作为一种支配性观念也是罕见的，它不是一种准则。对于人类的广大群众来说，自由从未作为一种准则而常常成为一种召唤他们聚集到一起的呼声。不管是在个人方面还是在集体方面，不受侵犯和独立自主的愿望是高度文明的产物。人们对于隐私权的意识的本身，对于私人关系乃是某种凛然不可侵犯的神圣之物的意识，起源于自由的概念。虽然自由的概念可以在宗教里找到多种根源，然而它仍旧处在发展状态之中，它的历史并不比文艺复兴或基督教改革运动更为久远。[31]

人们应该具有按照自己的意愿而生活的自由，这一点得到了一些哲学理论和经济理论的支持。如果这种价值取向已然根深蒂固，那么它就会防止集体的专制（即使是多数票通过也不算数）。如果人们服从必要的机构安排，那么它就会把政治机构从社会机构中分离出去，以避免在任何单个的团体中形成多种政治力量的

---

[31] 艾赛亚·伯林：《自由四论》（伦敦，牛津大学出版社，一九六八年），第129页。

融合。如果个人的自主权为人们所尊重，那么它就会让那些经济的和知识的企业家们自由地创造产品，建立机构（从汽车到“自由学校”），以迎合那些需要这些产品和机构，并且为这些产品和机构付出钱财——或是经由个人，或是经由公众家庭——的人们。但是，恰恰是这种在美国十分猖獗的个人主义，它同样也造成对环境的掠夺，它是人们忽视社会公共事业，忽视其它集体需求的根源。

从孟德斯鸠到托克威尔，再到冯·吉尔克，欧洲大陆上的自由理论曾经承认过一种不同的社会单位——公社〔Gemeinde〕，即可以追溯到中世纪社会秩序的较小的共同体；团体，例如一所大学或一个宗教基金会；“商人和手艺人的行会”，现在我们则把它们称作专业协会。这是一些自治团体。它们在比自身规模更广大的社会中按照自己的方式而存在，并且在它们自己的势力范围内享有特权。在杜尔凯姆这样的一些人看来，这些专业团体和职业共同体对于规模宏大的现代社会的公民道德而言，是不可缺少的寄托。在纵横四溢的个人利己主义和国家的巨大且又具有威慑性的力量之间，它们占据中间地位。

今天，诸如此类的中间性群体是否可以起到调解作用还值得讨论。这些群体本身也已成为强烈的要求者。然而，很显然，在一个现代的多元化社会中，存在着一些具有一定要求的群体是社会学上的事实，人们必须考虑到它们的合法地位。这种群体的规模和种类是惊人的。它们包括功能性经济团体（商业、劳工、农工）；象征性地位团体（宗教、民族、种族）；社会底层团体（穷人、老年人、残废人）；文化表意性团体（妇女、青年、同性恋）；公民目的团体（公民权组织、消费者团体、环境保护团体）；经济特种目标团体（纳税人协会、退伍军人之家）；文化特种目标团体（大学、科学及专业协会、艺术协会）；功能性政治协会（国家、城市或市政组织会议），以及其它五十七个种类。

由于诸如此类的团体与日俱增，今天，单独一个问题是否可

以使整个社会两极分化是令人怀疑的。一个现代民主政体的特殊力量在于：它可以容纳如此众多的利益。的确，这些利益的数量增加，以及它们集中于政治的活动场所中，导致负荷过重，造成四分五裂，而且还常常引起政治上的僵持。不过，人们无法否认森罗万象的群体利益，无法否认它们的本质和特性，因为，这就是一个当代民主政治体系的特征。

那么，当我们试图创立一种公众家庭的规范性哲学时，这种特征把我们带到了一个什么地方呢？难以细述的答案是：社会上不可能有一种雄居于一切利益之上的利益，这种利益的要求也不可能总是处在优先地位——个人以及他的财产或权利不可能是这样一种利益；国家（它要求指导和控制经济活动及社会活动，或者调节道德规范或个人行为）和多种群体（它们要求补偿和保护）也不可能是。相反，我们必须考虑到那些不顾任何差别而适用于所有人的规则、权利和情况；同时，我们还必须考虑到那些显示出群体之间的相应区别（在需求方面，在补偿的理由方面，在要承担的负担方面）的规则、权利和情况；并且根据这些情况进行分配。这种区别不能以任何形式主义的方式而进行，只有在实践的过程中人们才能使它具有意义。㉜

自由与平等

在《异议》一九七三年秋季号中对平均主义所作的洋洋洒

㉜ 亚里士多德说，产生不公正现象的情况有两种：一是平等的人与事受到了不平等的待遇；一是不平等的人与事受到了平等的待遇。但是，这类公式是形式化的和抽象的。莫里斯·金斯伯格指出："所谓平等的人与事应该受到平等的待遇，而不平等的人与事应该受到不平等的待遇这种说法，并不能说明平等的人与事和不平等的人与事将要干什么，人们对他（它）们将要干什么，或者人们为他（它）们将要干什么。"《论社会正义》（巴尔的摩，企鹅公司，一九五四年），第7页。

不过，在亚里士多德那儿还有一种不同的区别方法是我们可以使用的，即区分"算术平等"（它适用于一切）和"比例平等"（它立足于功过的差别之上）的方法。正是这种区别方法将为我所用，以作为"相应区别"乃是衡量公平与否的尺度这一原则的起点。

洒，洞见迭出的讨论中，迈克尔、沃尔泽断言，“自由与民主是社会机构及其制度的两种主要优点，只有当它们合在一起时才处于最佳状态”。然而由康德所肇始的自由传统，以及十九世纪最深刻的大众社会批评家们（德·托克威尔与布克哈特），却将这问题以自由对平等的形式提出。我以为，就近年来论战所采用的形式来看，这是个对照的问题而并非结合的问题。

传统的自由主义将平等定义为在法律面前的平等，它以在法律的规章与人的惯例之间的区别为基础。法律的规章将一般说来应用于一切选手的比赛规则颁布下来；在这些规则之内，个人可以自由进行交易、作出自己的选择、决定自己的行动。按照人的惯例，管辖者或者法官可以宣布判决将某些人而并非他人挑选出来让其承担义务或作出赔偿。这样做往往是出于正义和公正的原因，但仍有武断和强制的成分。

自由主义对前者怀有偏爱——即使这可能产生后果上的一种不平等——因为自由主义的最主要价值就在于减少政府的压制和维护自由交易的规则。社会干预的偏执过去是、现在仍是那种以某种其它价值的名义出现的赔偿成分。自由主义争论的核心，就在于人们因其能力、需要、秉赋、才能而有所不同。因而，就须区分平等待人与使人平等。使人们平等的努力必然导致行政机构把不同的程度和补偿的程度多少确定下来，因而也就意味着不平等地对待人们。这是一种不可避免的逻辑。

由于种种原因，不平等地对待人们可能在所难免。最重要之处也许在于，任何单一的价值，不论是自由还是正义，如果被看作是绝对的和压倒一切的，并且被严格运用的话，就能导致极端。即使在大多数人希望达到互不相容的目标的时候，单个价值也不能满足原本互不相容的目标。因而在致力于化互不相容为协调时，人们须弄清自己摒弃的是什么。在其《自由四论》中，艾赛亚·伯林才华横溢地总结了这一点：

……术语的混淆于事无补。为了避免显著的不平等或苦

难的蔓延，我打算牺牲我的某些自由或一切自由。我可能是心甘情愿而自由地作出这种牺牲；但我为了正义或平等或对我同胞的爱的缘故而放弃的，恰恰是自由本身。倘若在某些情况中我并不打算作出这种牺牲，我就会为内疚所折磨，而且是咎由自取，然而一种牺牲并不是牺牲物的一种增加，也就是说并非自由的增加，不管那道德需要或者对它的补偿是多么巨大。一切都在于其自身：自由就是自由，而并非平等或公平或正义或文化、或人类幸福或一种平静的良心。如果我本人或我的阶级或民族的自由仰赖于若干他人的苦难的话，那么倡导它的体系就是不公正不道德的。但如果我褫夺或丧失我的自由，以便减轻这种不平等的耻辱，而不是因而在实质上增加他人的个人自由，那就产生自由的绝对丧失。这可以由正义、幸福或和平的增加来获得补偿，但那丧失仍然存在。如果以为虽然我的"慷慨的"、个人的自由可能被丢失了，但某种另外的自由——"社会的"或"经济的"自由——却增加了，这也是价值的一种混淆。然而真实情况依然是，为了保障他人的自由，有时必须剥夺某些人的自由。在这样做时应该以什么原则为基础呢？如果自由是一种神圣的、不可捉摸的价值的话，那么就不可能存在这种原则。在实践中，无论如何，这些互不相容的规则或原则中，不是此就是彼必定要作出让步：这并非总是出于可以明显陈述的原因，更不用说可以概括化为规则或普遍准则的原因了。然而，仍必须找到一种实际上的折衷。㉝

我们怎样决定放弃什么呢？就平等而言，我们求助于相对差别原则。以犯罪和纳税为例。有两个人犯了相同的罪，根据法律，他们得到了像算术那样平等的处理，虽然就能力而言各人对惩罚的承受有所不同（两人都因超速行驶被罚款一百美元，但其

㉝ 伯林，见前引书，第125—126页。

中一人是百万富翁，另一人是穷人；或者两人均失去行车执照，但其中一人能够雇佣司机，而另一人则无此能力）。但说到纳税，不仅两个收入不同的人交的税数量不同，或者甚至不是收入的同样比例，而且那位有钱人随着收入的增加所交的税也递增。然而我们公认在这两种情况中的行为都是公正的。

当个人要被剥夺自由，或因犯罪要受到惩罚时，我们往往减少行政上的任意决定权以避免徇私舞弊或滥用职权。（当使用任意决定权如宽大少年犯时，亦须理由正当。）这是种有利于平等对待的偏见。但是在纳税、即为支撑社会金融负担所尽义务的情况中，我们看出，最有能力承担负担的人们是应当纳税的。[34] 我们承认，这些个人遭到了不平等的对待（至少在形式上），但用这种方式以助于使人们更加平等是正当的。然而并没有在一切情况下都适用的，或以这些（算术的或成比例的）形式中的某一种放之四海而皆准的平等原则。

就这一点而言，历史上的自由主义传统与历史上的社会主义传统是一致的。就旨在达到在一切条件下及一切方面的平等而言，社会主义传统上的平等从来就不是“削平”。“削平”即马克思曾鄙之为的“原始共产主义”，他把这看成人类社会的最低级阶段。马克思的目的是取消阶级特权和阶级区别，即社会强加和社会推行的人与人之间的专横区别；当这些被消除时，自然的区别会仍然存在。然而如果此人比彼人富有，那么只要这些区别是挣得的，是工作的报偿，那就随它去。这就是马克思给社会主义下的定义。[35]

---

[34] 而且显然是我们应当运用于承担通货膨胀负担问题的原则。

[35] 有关“原始共产主义”的论述见于《经济学—哲学手稿》（伦敦：劳伦斯与威沙特出版社一九五九年版）。对平等和自然区别的讨论见于《哥达纲领批判》一文，见《选集》（莫斯科一九三五年版）第二卷564—566页。在论及社会主义时，马克思写道，“平等的权利……并不承认阶级区别，因为每个人都像任何他人一样，也是个工人，但却默认，个人的天赋有所不同，因而作为自然特权的生产能力也有所不同。因而，就其内容而言，它就像每一种权利一样，是一种不平等的权利。”这样，

现在平等的问题成了家喻户晓的核心问题，然而争议何在却罕为人知——有多少平等，在什么领域内，等等。我们一直在讨论（算术上的和按比例的）平等的原则（即标准），讨论专横的（如阶级的）区别的取消，从而使（在才能等方面的）自然区别仍然存在。但是只有在应用于社会的实质性问题、尤其是对那些按照社会格局形成的不平等的相应补偿问题时，它们才会有意义。

从逻辑上讲，平等有三个层次：条件的平等、手段的平等和后果的平等。

大体说来，条件的平等指的是公共权力的平等，包括在法律面前的平等、在公共场合中行动的平等、一人一张选票的原则——我们所称之为政治权利和公民权的一组特许权。无可置疑，这里的指导方针就是按照共同标准进行的平等对待。在这些情况中，如果个人由于公众歧视而不平等，我们就试图使他们平等，从而使他们得到平等的对待。我们之所以这样做，是为了使每一个人都能充分行使他作为政体的一个公民的权利。㊱

不论是在自由的传统还是社会主义的传统中，手段的平等都意味着机会的平等——获得导致不平等后果的手段的平等。从历史上讲，这意味着消除某些作为特权基础而保留的公共职位（如军队中为贵族子弟保留的军官职位，通过行会的限制而继承下来的行业）；规定自由进出经济市场；并在教育是获得高一级职位所必须的手段时，平等获得教育机会。

在社会主义条件下，每一个人都是按照他所奉献出的劳动来得到报酬，而且这种报酬将会不同。在社会的“高级阶段”共产主义的条件下，由于物质极大丰富，每一个人就可“按需分配”。

㊱ 应该特别提到，公共权力先于现代民主，而且从逻辑上和哲学上讲不受民主的制约；简言之，自由就是怎样统治，民主就是谁统治。民主能够用多数通过的方式压制自由并实施暴政。公共权力存在并昌盛于贵族社会里：例如，在英格兰普选制之前遍布各地的习惯法和法权，在威廉时代德国存在的公共权力，如学术自由。总的来说，最近在现代民主政治中公共权力的扩展产生自遭到排斥的群体（如工人、黑人、妇女）的压力。

西方世界把个人的社会流动性和地理流动性确立为一种价值，而这种价值的确立是因为人们把机会平等看作是西方自由社会中有关平等的压倒一切的定义。一般说来，这个原则还未遭到挑战。当人们看到，机会的平等已成为正式的事实，但某些群体在历史上一直社会地位低下，在"公正地"竞争职位时处境可怜，因而也就有充分根据采取补偿行动来为这些不平等作出纠正。然而原则依然存在：个人通过其"自然的"能力和各自的努力试图达到所可能达到的目标时，他们须得到平等的对待。

个人之间竞争的后果就是地位、收入和权威达到不能互相比拟的程度。[57]这些不能互相比拟的后果已被证明是有道理的，因为它们是自由获得和通过努力赢得的。这就是"公正的能人统治"的思想的基础，从历史上讲，也就是力求实现自由与平等的思想的基础。但是近年来有一种强烈的呼声，认为不可比拟的后果过于巨大和不平等，公共政策应该寻求后果的更大平等——简言之，即使人们在收入、地位和权威上更为平等。然而只有在限制其他人对职位的获得，或者剥夺他们已获得的成果（例如利用财富获得其他特权）时，这种努力才能获得成功。简言之，减少后果悬殊的努力就意味着，为了使另外一些人更与之平等，某些人的自由将会被限制或牺牲。

认为价值永远也不能被制约的看法，是种愚蠢见解。当然我要说，今天在地位、收入和权威上的大多数无可比拟的后果都是公正获得的。但是我们所争论的是一种规范的原则——一个公众社会的公正规则，而当前主张收入更大平等的论点的困难在于，

---

[57] 容我这儿强调一下，我把后果定义为收入、地位和权威，这样我就从标准上区分了权威和权力。权威是一种以技能、学问等为基础的能力，是公共机构职位的一种功能性组成部分。权力是指挥的能力，它或明显或隐晦地由武力所支持着。在社会中，可以由一个政府合法地运用权力来维持安全和秩序；但在社会之内，人们则谋求减少权力（压制）并扩大权威。当人们缺乏权威时，他们就谋求行使权力，在进行补偿时尤其如此。

这种平等只能通过行政决心、通过社会的官僚权力的增强才能达到。在其自身简单而压倒一切地声称要使所有人平等时，它忽视了 相对差别原则。㊳

容我简要讨论一个当前有关地位的问题，以阐明困难之处。我指的是比额问题。

在要求获得后果的更大平等中，某些平均主义者力主给少数民族学生以进入大学和职业学校的比额，力主给妇女和黑人在大学、医院、政府机关中担任专门职务的比额。但是在力陈这种主张时，他们往往忽略了相应的区别，即应用于不同阶级的资格和能力。

在录取的时候，大学使用的是标准而不是评分等级。在常青藤联合会各学校中，为了维持传统，男毕业生受到厚爱；为了保证地区的差异性，确立了地理上的录取比额；为了满足竞争性运动的需要，有才能的运动员被给予特殊的奖学金。但有两件事是明显的。首先，变通只存在于评分等级的某个范围之内（并非每个人都被录取，而且学术造诣即使是在放宽标准时，也仍是条控制性的原则）；其次，当学生升入研究院或专业学校时，这些范围外的标准就被限制了，而主要集中于学术造诣上。另外还须看到，入学只是进入系统的起点，然而它自身并不能为后果作出保证，在那个程度上它仍然处于机会平等的界限之内。因而，当人

㊳ 这个论点的一个更为荒唐可笑的方面，就是声称社会也应坚持“文化上的平等”，因而赫伯特·甘斯在《更多的平等》（纽约，大众出版社，一九六八年）中写道，“在文化上平等的社会……就会把表现自我和行为的一切方式看作在价值、地位和道德上一律平等……〔因为〕这一切方式表达了在不同的社会经济状况和教育状况中人民的不同美学标准”。

但是这种相对主义在偏爱和判断之间造成了一种不可救药的混乱。任何人或群体都有权在音乐、诗歌、艺术等方面有所偏爱，但侈谈任何美学表达与任何其它美学表达具有平等的“价值”就是荒谬。当要花费公众的钱时，难道根据任何艺术作品与任何其它艺术作品具有平等价值这一根据，每一个人都要领到补贴吗？现时国家艺术方针的一个真实困难在于，由于国会中有干预分配款项的“平民党”压力，重要的艺术中心遭到冷遇而小镇则获得分配额。在这种情况下，杰出为平等作出了牺牲。

们出于正当的社会原因希望扩充诸如黑人医生或黑人律师的数字时，在一定限度之内也会提出有关少数民族学生优先入学的问题。（更大的困难出现在以后：难道人们要持续改变标准吗？在宾夕法尼亚州，数量不合比例的黑人学生未通过州分数线，结果有人要求对黑人进行一次特殊考试。）

但是在任命个人担任专业职位时，这些变通都毫无道理。教授、医生或者行政官员是按照适合于该职位的能力来检验的。在这儿“群体代表”的思想没有什么意义。如果要维持公正感的话，那么标准就必然是能力而不是代表性[39] 如果说（性别的或阶级的）歧视是武断的，那么对以性别或阶级为基础的地位平等的要求也是武断的；二者均须被摈弃。

让我们讨论一个不同的问题，它牵扯到的不是地位，而是财富和医疗保健的获得。在美国，医疗保健主要是以收费服务为基础，因而收入高的人就占有优势。他们请得动医术更为高明的医生，能获得更好的护理等等。人们可能会说，如果一个人用自己挣的钱，那么他就有权把收入花费在他最乐意的地方。但人们又回避这种见解，即像健康这样基本而又为人所珍视的事情居然会主要以不同收入为基础来“配给”。如果不以收入为标准，那又凭借什么其它标准呢？人们可以说，根据功绩的标准——给那些在社会上最当之无愧的。例如，在苏联有为党的高级官员专设的特殊医院和特殊医疗设施。在美国，在某种程度上对军队和政府的高级官员也是如此，例如在华盛顿特别行政区的沃尔特·里德医院这种机构即是例证。然而，尽管人们在这儿看到了某种程度上更为公正的规则——对社会上更有价值的（或社会定义为有价

---

[39] 亚里士多德有段有趣的评论：“民事纠纷不仅产生自财产的不平等，而且也产生自人们所担任的职务的不平等。但这儿我们必须看到一种区别，财产的分配与职务的分配起着相对立的作用。当财产的分配平等时，民众就具有革命性；当职务的分配不平等时，有教育的人就具有革命性。”（《政治学》Politics，见前引书，着重号系原来的。）

值的！）人进行更好的照顾——却存在着一种恼人的不公正感。

这个问题与兵役的问题相类似：究竟对所有的人都平等征召，还是应该给那些能以某种其它方式为社会作出贡献的有才能的人以豁免？在美国内战时，人们仍然能通过付钱来免于征兵，那是以付款给替代人的个人方式进行的。但如今采取了集体方式，即通过提高军人的报酬来吸引自愿者，而不是征兵。

唯一的正义原则或者牺牲原则并不存在。惹人注目之处在于，在提到兵役的时候，个人主义团体和自由主义团体往往力主所有的人都应平等冒险，而社会主义国家则更欣然采取豁免有才能的人服役的区别性原则。在社会主义国家中，社会的第一需要就是压倒一切的原则。

然而，在健康问题上，问题要更明晰一些。我们的公正感与生命的同等价值感告诉我们，我们需要找到某种使公共医疗事业平等化的方式，找到某种保证人人获得充分医疗的方式，而置收入或地位于不顾。但是毫无疑问，所引起的反应并不是要限制通过个人花钱而获得的个人护理（例如单人房间、特殊食物）——大不列颠的某些工会就主张予以限制（甚至为之奋斗）——而是提高一切人的医疗服务。

现在探讨第三个后果，权威。“平等的权威”意味着什么，而且是在什么领域？一九七三年九月，为了在高等院校造成“自由与平等的更为完美的结合”，丹麦议会颁布了一项法令，取消现存的院系，并规定在所有学科的学位授与问题上，须由以百分之五十的教师、百分之二十五的学生、百分之二十五的非教学人员（包括从注册干事到看门人的所有勤杂人员）选举产生的委员会来决定。类似的情况也存在于德国的若干所大学中（不过委员会往往是由资历深的教授、资历浅的教授和学生组成的三结合）。不仅如此，在各种各样的医院、报界、出版社里（往往欧洲比美国尤甚），人们也要求建立类似的委员会。在这些机构里，一切政策上的决策都要由所属团体来决定：在医院，通常由

医生、护士、清洁工（在某些情况下是由“全家”）来决定的；在报界是由出版商、编辑、记者来决定的；在出版社则由出版商、编辑、作者来决定。以企业中所有人“平等参与”为根据，这些要求被证明是正当的。在古老的伪装下，它曾经是一种在工厂里建立行会社会主义、工业民主或“工人控制”的要求。

这儿并不是要探讨从大型工业企业到社区和医院等整个领域的“参与民主”问题。㊵然而人们却可以用大学这个简单的例子来阐明一个原则。

一所大学的主旨是由其教育方针来确立的，它须对一种智力的传统、专门知识的标准及其传达的文化遗产作出反应；它须向社会说明它对人才的鼓励，并对招收来探索知识的学生群体负有责任。但是方针的制定（讲授什么，由谁讲授，判断的标准和成就的准则）并不是社会的权利和责任，也不是学生群体的权利和责任；作出这些决定是那些赢得了权威而具备了资格的人的责任，即教授会的责任。因而，以此为根据，学生无权对自己的学位进行表决，年资较低的教职员工也无权对资历深教授的任职期进行表决。

然而教育方针并不是一所大学的一切。学生生活是其自身的领域。这就是对学生生活的校内控制和类似的直接干预被合法中止的原因。大学从事于研究，为政府、公司或社区服务。使这些活动取得平衡就是大学当局的责任。在所有这一切中间存在着一种实施原则——即尊重不同领域的特性，把每一个领域的特权限

㊵ 有关工业部门中工人的控制问题，见我的论文《工作、异化和社会控制》，原载《异议》（一九五九年夏），重印于其二十周年刊（一九七四年春）。

人们还可以看到，往往没有什么阻力能阻止一群作者或记者将他们自己的出版社和报纸变为“集体事业”，并且以平等权威的原则来经营。然而正如在柏克利、波士顿和纽约的“地下”报纸所表明的，这种企业的变迁并未使这种希望获得鼓励。“派别构成和分裂”的社会学法则毁灭了几乎所有这些企业，因为任何“超载的体系”都赶不上由极端激进的行动主义空谈家所堆积起来的体系那么巨大，而且任何企业也不如自由集体企业那样易于分裂。

制在适合于其特征的规模之内。

如果遵循这个相对差别原则的话，那么我们就有了更笼统地探讨平等问题的基础。我们知道，即使在阶级特权或性别特权这样的专横区别被消除时，也仍然存在着人与人之间的收入、地位、权威上的区别，存在着产生于才能、动力、努力和成就的区别，而个人则需要运用这些成就的报偿和权力。正如我在以前论英才教育和平等的一篇文章所言（该文见于《后工业社会的来临》一书），“当那些上层人士能够将其权威地位转化为胜于他人的巨大而悬殊的物质优势和社会优势时，正义的问题也就油然而生。”

在医疗保健这样的领域中，我们可以完全正确地说，医疗的获得不应在具有差异的收入基础上予以决定。就我们的个人价值感而言，恰当的作法是应该保证所有的人获得充分的护理而不顾及其收入或地位。由于这个原因，我愿意与迈克尔·沃尔泽持有相同的论点，即采取相对原则，“将金钱的权力废除于其领域之外……在社会中，财富不再能转换为与之并无内在联系的社会商品”。既然金钱以及在不同程度上权力可以轻易转换（也就是说，它们能轻易获得特权，如更好的医疗保健），沃尔泽认为，只有“对财富进行激进的再分配”，才能阻止那种不正当的特权作为。我本人感觉，“激进的再分配”在政治上是最为困难的任务。而通过对消费的有选择的征税以及改进那些适用于一切人的必要社会公用事业，就可以达到我们共同期望的目标。

那么，如果我们的标准是减少对资源的不正当、不合法的特权支配影响，那么有关自由和正义的相对原则就是：按照每个人所赢得的成就予以分配，按照适应于每个领域的权力和特权进行分配。

公正与效率

平等和自由的问题，就是个人之间的差异问题，以及政府在

减少这些差异或者遏制其不当影响时所起的作用问题。公正和效率的问题，就是在社会的“节约模式”〔economizing mode〕与非经济价值的社会标准之间的平衡问题。所谓社会的“节约模式”即生产率学说，或者增产节约的努力。从另外一个意义上讲，它也是在当前与未来之间的平衡问题：为了保证给后代以更高的资本利率，当代人必须（在消费上）作出多少放弃？反过来说也是一样，在向后代索取代价时，当代人能够用掉多少可耗尽的资源？

节约模式[41]——即成本与资金回收的精确计算——一直是生产的有效组织者，但它却有两项巨大的社会代价：把人当作生产范围之内的物件，把环境当作“自由资产”，因而不顾一切地予以使用，以致使今天的平衡开始缓慢地偏离节约模式。人们在工作中必须获得满足——他们将大部分时间用于工作并谋求在工作中发挥才能——这已成了对企业的正当要求，即使这可能是以效率为代价。而环境也不再是一种免税品，因为生产者和使用者现在要付环境税，并被迫清除他们酿成的污染，即使这将导致某些资本转为“非生产性”支出。

相对而言，效率要求与公正要求之间的对抗是明显的，但效率的要求正遭受着压迫。而且那些压迫论点已为人们所接受——假如作为一个整体的社会并非如此的话，至少它已为知识界所接受。（当前这一代“学界粗制滥造者”的思想将会影响明天的社会政策和经济政策。）但是社会中的许多政治问题都是相对立的公正的要求。困难的问题在于，是否存在着一种普遍的裁决原则。例如，在确定一个新机场的位置时，我们怎样在旅客的搭

---

[41] 我喜欢用“节约模式”而不是“市场经济”一语。市场仅是节约的一个方面。当市场由价格和资金回收加以衡量，并对企业进行金融控制时，工业社会也包含了由弗雷德里克·泰勒所例证的工作合理化（工作合理化来自工程师心理）。在此程度上，节约模式以及因此产生的人的物化过程就成为资本主义市场经济的特点，也成为苏联工业经济的特点。有关节约模式和社会化模式的区别，见《后工业社会的来临》第四章。

乘距离（以及公路和铁路的费用）与飞机给城市带来的噪音之间予以权衡呢？在设计一条车行道时，我们怎样在破坏现存社区（而且须在多大程度上）的社会和心理代价与建造更长的环行公路所付出的经济代价之间进行选择呢？在力主集装运输时，我们怎样在材料和能源的节约与由于摈弃私人汽车所带来的旅行时间的增加和机动性的减少（因为须迎合标准化的计算机时刻表）对行对照呢？如果不再依据训练的相对长度——市场标准——招募职员，那么我们何以确定在具有高级技能的人与低级技能的人之间、在医生与护士之间“公正的”报酬差异呢？

就所有这些事情而论，我们必然从完全的不干涉主义转向谈判决定。但又是以什么原则为协商的基础呢？是帮助那些欠优势的人们，还是根据社会代价和社会效益的原则？

到底有没有普遍的公正法则？就社会福利问题而言，经济学家们通常坚持某种帕雷托式的最佳方案。那种分配原则是，既然有些人富裕了，那么谁也不应比以前更糟。最近，约翰·罗尔斯提出了一项“最低限最高标准”〔maximin criterion〕，以取代功利主义原则。该原则正得到哲学上的慎密审查。㊷

“最低限最高标准”力图保证，所有的人都会获得最低限度的一份。罗尔斯相信，个人会自由选择这一安排，因为他们想将彻底失败的危险降低到最小程度；因而他们选择与“最小的”危险相一致的“最大值”。这样，罗尔斯也就得出了以最低限最高标准为基础的“区别原则”，如他所述：

社会不平等和经济不平等须在两方面加以纠正：它们必

㊷ 见约翰·罗尔斯《最低限最高标准的某些根据》，载《美国经济评论》（一九七四年五月，文献汇编），第141—146页。

罗尔斯首先设想，“由于基本协议达成太晚，因而存在着非正义”。既然个人知道其社会地位和相应的力量，社会制度中的谈判也就遭到扭曲。但是如果他们返回到“自然状态”，在一层“无知的面纱”之后，彼此一无所知（邻居软弱还是坚强，有否才能），情况又会怎样呢？为了保证每一个人在最低基础上富裕起来，并与其他人的富裕进程相一致，那么应该确立何种共同规则呢？这就是最小量的最大值规则的基础。

须（1）给社会上最无优势的成员带来最大的可期望的好处（即“最低限最高标准”的公正原则），（2）在机会的公正平等条件下向所有人敞开职务和地位。

既然这可以作为正义的“原创”原则而为人们在自然状态中自由接受，我们不妨将它用作当前社会政策中的一个补偿原则。

人们已经对最低限最高标准进行了若干批评。这种标准假定，个人“讨厌冒险”并想把损失的机会降低到最低程度。就人的生活而言可能会是这样，但就人的财产而言却不尽然；许多个人可以冒着丧失自行车的危险以便有机会得到汽车，即使后果可能是他们被迫步行。“利益”这个概念是模棱两可的。人们公认，人与人之间的有用之物无法比较，因而我们需要某种客观上可以衡量的标准，例如收入或者财富；但是许多社会利益又包含有置衡量于不顾的复杂交易。㊸而且“最不具优势者”的定义尤其模棱两可。如果用收入作标准，难道这就意味着凡是少于中等收入的人（即占全国人口一半的低收入者）就不具备优势？或者说第五等、第十等收入的人不具备优势？这又是以什么为根据呢？如果使用某种其他标准（穷人、不熟练工人、家庭破裂的人）的话，那又会形成什么结果？㊹

然而这种方法也有种长处，因为它的内涵是“收买”不具优势者。如果为了节约时间和旅费，我们想把机场建得更靠近城市

㊸ 容我举出美国政府当前住宅政策的一集成事例，在一个理想的河边地点，百分之二十五的普通单元专为低收入家庭保留着，他们可以比住在类似住宅的高收入房客付少得多的房租。那地点费用昂贵，因而国家的财政援助也就巨大。用这笔钱，政府能够为穷人建成比当前更多的住房。同时，如果河区的住宅完全由高租金房客所占据，那么由此所得的税收就会为更多的市政事业提供资金。因而存在着一种双重“损失”。然而政府却决定，作为一种社会政策，与按照收入群体实行隔离相比，混合住宅方案的“益处”更大，即使是以更多住房为代价。这样一来，又怎样裁决何种“益处”最大？何为公正？配给中的效率何在？

㊹ 我撇开在富国和穷国之间再次分配财富这一最难堪的问题暂且不谈。如果我们能看到，在一个拥有不成文法律及推行社会决定的机构的政体内，要确立规范的规章是多么困难，那么要处理在没有共同法律框架的国家之间的关系也就愈加困难。

的话，我们就会询问甘愿忍受噪音的人们，为了把机场 建 在 附近，他们愿接受多少钱作为代价。在这些情况下，市场就会压低他们住宅的价格；而社会福利标准就会将回报提高。或者，如果一个商行或者产业拥有愈来愈不称职的上年纪的劳动力，我们就会问雇主（就像码头搬运工工会和印刷工会的协议一般），为了使他们退休，他愿花多少钱把这些工人“买出去”。

然而，问题的症结并不在于再分配的程度——比如说收入和财富的再分配，因为这些是最为重要且最易于衡量的项目——而在于在再分配和增长之间的平衡。收入的分配会影响经济的增长速度，同样增长速度也能影响分配。收入的任何大规模再分配必然以投资为代价提高消费的水平。然而罗尔斯承认，最低限最高标准的原则“并不适应于决定公正的储蓄率；它仅在几代人之内可适用。”

但这恰恰是我们置于首位的问题。对一个社会来说，恰当的经济增长速度是什么？怎样为这增长提供资金？其成果要怎样分配？罗尔斯的最低限最高标准是一种在“静止状态”中的公正原则。然而每一个特定社会——美国的、俄国的、或任何当代的社会——是否会赞成静止状态，却不得而知。

在静止状态中，纯粹节余的定义即是零。如果以后的回报并不大于当前，那么现在又何必超支消费呢？但是，既然资源是可以消耗罄尽的——根据物理学有关熵的法则（即使在 反 复 应 用中，由于热的散发我们也丧失原有量的一部分），而不是由于直接的物质应用——那么我们抑或作出某种投资以找到 新 的 资 源（或者使当前的资源成为更有效的资本），抑或减少对那些可耗尽的资源的消费，以便为我们自己的未来或为未来几代人留有余地。如罗伯特·M·索洛所说：“我们实际上是在我们祖先的 贫困基础上发迹的。他们要是知道他们是多么贫困而我们又是多么富有，那么他们就满有理由少节约多消费。毫无疑问，他们从未料到人均收入的增长使我们比他们梦想中的可能要富有得多。但

这只不过强化了另一种观点，即认为未来可能极其重要，因而人们不可听凭预测偶然失误或新教伦理消长的随意摆布。”

难道我们要我们的孩子——以及他们的孩子——不如我们富裕吗？对社会来说，是否存在某种“时间偏向”？为了将我们所继承下来的经济能力传递下去，我们必须节约或摈弃多少东西？个人节约的决心是由他对未来的折扣所决定的。未来的商品对当前（生产力）的技术优势，将会超出比例地增加他所有财物的价值；在二十世纪六十年代的股票市场里，这种诱惑导致投资者们谋求获得资本收益，而不是直接利润。当前那种对未来日益增强的无常感减少了这种期望，因而投资者们可能谋求获得股息或者直接利润，而不是等待未来。从类似的意义上看，对可耗资源的使用率也是这种平衡力量——未来期望与当前赢利相对立的平衡力量——的一种功能。利昂·沃尔勒斯用了一个醒目的比喻，把达到均衡的过程称之为探索〔tatonnement〕,即试验与错误的探索，就像一个盲人用手杖敲打着走向一个他看不见的目标一般。

然而是否个人决定的总和就能最好地达到社会决定的目的尚不清楚，尤其是在若干个人拥有不合比例的资源数量时。还是如索洛所说，“可耗资源的纯理论〔告诉〕我们……与我们所习惯的观点相比，当前与未来之间的平衡要更为微妙……而且实际上，一种社会折扣率的选择是有关〔收入和福利的〕几代人之间分配的一种决策。”㊺

我们所欠缺于未来的是一种生产的能力。苏联共产主义的意识形态——及其经验——的令人恐惧之处在于那种残酷无情的见解，即当前这一代可以为未来而牺牲。因而斯大林时代的俄国推行了一种野蛮形式的“原始积累”，这不仅导致了对生活水准的牺牲，而且也导致了为了“生产”的缘故对数百万人生命的牺

㊺ 罗伯特·M·索洛，《资源的经济学或经济学的资源》，见《美国经济评论》第六十四期（一九七四年五月号，文献汇编）第1—14页；也见他的《我们对未来欠下些什么》，载《内布拉斯加国民经济杂志》（一九七四年冬季号）。

性。而西方资产阶级社会的令人嫌恶之处在于，为了消费的缘故，人们不惜把资源浪费在多余的虚饰夸耀性产品之上（例如，又大又重的汽车，消费品的奢侈包装）。

未来的社会折扣应当成为在限制某种消费的基础上提高社会生产能力的社会决定，成为以公正原则为基础的分配规则。这也就必然把我们带到自由社会的核心问题：公众与私人之间的平衡，以及它们在特定领域的定义。

公众与私人

由康德整理出的自由主义法律理论具有两种先决条件：法律须有正规性（即注重程序），而不是强调实质性；法律与道德相分离。

认为法律主要是具有程序性的见解，是随着作为一个独立范畴的资产阶级社会的出现而产生的。在资产阶级社会中，经济活动的目标是个人需要的满足，而不是国家的繁荣。它在竞争者之间安置了一种基本的平等，并将干涉排除在外，因为干涉会破坏那种平等。当人们对自由和财产加以限制时，这些限制也只能是普遍而可以计算的，并且平等地应用于所有的人。从这种设想来看，法律的基础就是形式上的合理性。

在法律和道德之间的区别产生于两种根源。其一是种哲学见解，即认为人的意志是自主的，自我决定的，它不受本性或习惯这类外界影响的支配或摆布。（如康德所言："谁也不能迫使我以他的方式获得幸福。"）其二是十七世纪宗教战争的历史经验，由此产生了这种决心，即任何群体也不能通过国家的世俗权力将其自身专有的信条强加在他人身上。人们可以对罪行提出公诉，但却不能对罪恶提出公诉；人们可以推行权利，但却不能推行正义。

事实上，自由主义的理论接受了曾令卢梭大伤脑筋的那种对公众与私人关系所作的区别，并且增强了这种区别。这种理论并

不希望个人在国家的普遍意志中被吞掉，也不希望国家消溶在私人利益的原子世界中。它谋求维持相关领域的分离，虽说这并非易事。

在每一个社会，原则都因为利益的缘故而遭到扭曲。自由主义的自由理论也遭到这种扭曲。十九世纪二十世纪之交的美国，最高法院曾以个人自由为标准通过了一项州法令，限制在危险职业中的工作时数（一九〇五年洛克纳控告纽约州一案）。该法令声称："……在面包师的职业中……没有充足理由去干涉该人的自由或自由订约的权利……这些人是有才智的成年人……从每个意义上讲他们都不是本州的受监护人。"然而同时，从星期日法规到禁酒法案，却都对人的道德规定了大量规章；可能因为这些人不是"有才智的成年人"。

这样看来，当时存在着一种双重标准：守旧人士想得到经济自由但又想得到道德规章。今天却有一种奇特的交叉，或另一种双重标准。当代自由主义者想得到经济规章和道德自由，他们希望国家对经济事务进行积极的干预，但又在隐私的旗帜下大声反对对个人道德的任何干涉。

是否存在着我们所能应用的普遍规则？难道每个社会团体都要逼人接受其自身的利益？在国家的经济状况中，公众与私人的相关领域是什么，道德中的相关领域又是么什？

在二十世纪三十年代，当时髦的经济计划泛滥之时，有人力主政府应将一切产业国有化，以便保证得到"使用的生产而不是赢利的生产"。刘易斯·芒福德（在其《技术与文明》一书中）提出，应由生物学家、道德家和有文化趣味的人确定"一种正规的消费标准"，商品应"标准化、重量恰当、体积合度"，并供应给社会的每一个人；他称这为"基本的共产主义"。我们与这简单化论点相距甚远。几乎在每一个国家，国有化产业的运转都明显地不如私人企业或合营企业；如迈克尔·波拉尼所作的评论，英格兰的工人感到，他们对英国铁路的拥有与他们对英国海

军的拥有一般无二。亦如沃尔特·李普曼于二十世纪三十年代所作的评论，“旨在满足多种选择的计划生产，一遇困难便可使整个设想遭到失败。”[46]如果在需要、趣味、选择上有明显的差异，那么只有市场才具有灵活性，足以对这些区别作出反应。然而，这并不否认下述论点，即为了给所有人提供充分的社会服务，为了确立一种给人以充足商品以达到自我尊严的社会最低限度，我们需要某种社会决定的途径。

如果说今天有一种新的认识，那它就是从有关中央集权的公有制（它的早期倡导者难得考虑到其中的官僚主义沉重负担）那种旧的见解的一种退却。如艾丽斯·里夫林所指出的，它并非是对公众储备的一种强调，而是对公众福利资助的重视。按照旧的见解，政府的首要作用就是提供“公众商品”——住宅、医院和其它服务。而今天政府的首要作用却是确立标准和提供资金，接受者可以自己购买房屋并为自己的医疗保健付款。

某些自由主义者和新左派所重新发现的，就是分权和竞争的好处。如果没有竞争，人就会受麻木不仁的私人垄断或懒散的官僚机构的摆布。如果没有权力的分离，那么在寻求职业时，人就会受到单一权力的摆布，不管那是个私人公司还是国营公司。然而如果没有转送报酬或制定标准的公共机构，那么人也不能使用这些有效的力量来达到社会目的。人们所需要的，正是有助于增强自由与公正、在私人与公众领域间倡导的平衡——即对个人需要加以公众的关切。

什么是道德？难道就不该有法律的约束，难道一切——淫秽、色情、乱伦——都将被允许吗？在其《论自由》一文中，约

[46] 见沃尔特·李普曼的《良好社会》（波士顿，利特尔与布朗出版社，一九四七年；原版为一九三七年）第97页。如李普曼所指出的：“……如果芒福德先生把一种可以自由花费的、有保障的最低收入挂在心上，那么他就无从知道消费者是否会拥有芒福德先生本人的高雅趣味，并且去商店购买他认为他们应该购买的商品。但是如果他们并不想购买他让他们买的商品，那么他的计划者们就注定会发现，某些商品缺乏而其他商品供过于求。”

翰·斯图尔特·穆勒评论道，有这样一种倾向，它要“扩充可称之为道德政策之物的边界，结果使之侵犯了个人的最无可置疑的合法自由”。以往需要不惜一切代价予以抵制的，正是这种“道德警察”。然而西方伟大的历史性宗教对人性有着共同的判断：当没有抑制时，当人们根据经验确定行为的可否时，即使有了美学上充分的理由，人的那种要探索一切、寻求一切感觉的冲动也会导致堕落、肉欲、对他人的腐蚀和谋杀。这些宗教得出的一致教训就是，社会必须拥有一种羞耻感，以免使社会自身丧失对道德规范的一切感觉。

何为羞耻？要划出一条精确的界限来是不可能的。对某些人来说那是裸体，对其他人来说那是同性恋，对另外一些人来说那是色情。甚至“社会标准”这一概念也可能没有什么帮助，因为社会自身也往往是分裂的。但是能够下出定义的却是公众和私人的不同特征，可以在它们二者之间筑上一堵墙。这样一来，就可以禁止公开夸示色情、淫秽以及使人格蒙受耻辱的那些好色的成分。但在那堵墙之后，持有一致意见的成年人愿做什么是他们自己的事情。

这将我们置于何处？既有公开的美德又有隐私的罪恶。虚伪对人的双重性的赞颂——在一种不同意义上的赞颂。这是一种困难的程式，但它或许是限制格伦迪太太那一类“道德警察”和诺曼·奥布朗之流的“爱的躯体”的唯一程式。

总而言之，在其社会哲学后果上，上述四种论点旨在摈弃资产阶级的享乐主义（包括享乐主义对经济欲望的功利主义强调），同时它有意保留政治自由主义（包括该自由主义对个人差异和自由的关切）。从历史上看，政治自由主义一直与资产阶级社会相联系。据认为，经济领域的自由是所有其它领域的自由的先决条件。（如旧格言所言，“自由市场造就了自由人”。）但是经济自由主义早已在公司结构内演变为多头经济垄断。而在对私人要求的

追求中，经济自由主义又变成了一种破坏社会需要的享乐主义。这二者可以分开。我们可以摈弃对资产阶级要求的追求，因为那些要求缺乏一种社会道德基础；同时也可以坚持公众商品的必要性。然而我们需要政治自由主义，以保证个人免遭高压权力的压制，并且在合适的领域之内，保证个人获得他由于个人的努力和德行而应得的报偿。这二者的仲裁人都不可能是市场——市场须被看作是一种机构，并非一种正义原则——而必须是公众家庭。

对自由主义的再度肯定

从本质上看，公众家庭的主张是基于对社会中合法事物（有充分根据的价值）再次陈述的需要。合法性构成了机构的持续性和人的心甘情愿的反应。因而，公众家庭的思想就是在政治领域内为了替社会找到一种社会凝聚剂所作出的一种努力。

公众家庭的集中性并不一定意味着政府经济或者行政机构的扩展。用亚里士多德的话来说，它“更为关切的是人的良好条件而不是财产的良好条件”。它承认在目的与手段之间的区别，并重新肯定了自己的社会目标，即公共政策应当追求的“良好条件”。它的集中性〔centrality〕在于：通过公开辩论和哲学证明作出明智的决策，并以此影响社会的前进方向。在资产阶级社会把经济与政治分离开的地方，公众家庭就把二者再次聚合在一起。其目的并不在于熔合权力，而在于效果的必要协调。公众家庭需要一部新的人权法案。它应规定我们时代的政治所必须满足的社会需要。它将确定公众预算（我们想花多少钱，为谁花钱？），作为社会试图落实“人的良好条件”时所仰赖的机制。

但这其中也有可斟酌之处，因为任何单一的权利都不会“公正地优越于”（洛克语）任何其它权利。古典教义、天主教教义和共产主义的教义的共同线索就是将法律和道德熔合在一起，并坚决认为存在着一种单一的压倒一切的原则（虽然该原则系何物

他们分歧极大）。而所有的人，作为社会成员，必须赞同这一原则。传统的天主教教义和当代共产主义既然声称拥有真理，也就把所有在其信念之外的人划为必须与之斗争的错误与异端的牺牲品。

自由主义摈弃这种教义，因为它强调的不是人们的共同方面，而是他们作为个人和群体的差异。在一种同质的社会中，人们可能强调尊重共同信仰的义务。但是在一种由形形色色的群体和独立的信条构成的多元社会里，把一组信仰当作信念的条款强加于人就是不可容忍的了。如艾赛亚·伯林所言：

> 有种见解认为，世上必定存在着解答规范问题的最终客观的答案，存在着可以证明的或可直接由直觉获知的真理；从原则上讲，有可能发现所有价值都在其中达到调和的一种和谐模式，而且我们必须走向这个独一无二的目标；我们能够将造成这种洞见的某种中心原则披露出来，而且这种原则一旦被发现，就将支配我们的生活——这是大量传统思想和行为以及哲学教义所仰赖的、几乎无处不在的一种古代信念。在我看来，这种信念是站不住脚的，而且有时导致（并仍要导致）理论上的荒谬和实践上的野蛮后果。㊼

自由主义承认公众的和私人间的矛盾，承认个人和公民、个人和群体的双重角色。问题在于：怎样找到共同的目的，同时又保留达到共同目的的个人手段；怎样确定个人（以及群体）的需要并找到满足需要的共同手段。这些任务能够在一个只有“利益”占支配地位的社会里被完成吗？

沃尔特·李普曼写道，“由于有一种第二位的、文明化了的因而是后天的本性，公众哲学只能向政府诉说我们的欲望和激情。既然如此，公众哲学也就不可能广得人心，因为它的目的在于抵制和扼制那些最为流行的欲望和意见。”

㊼ 伯林，见前引书，第4—6页。

如我们所注意到的，根据传统的见解，一种公众哲学只能够在一个小规模的共和政体内得到实现，因为正如孟德斯鸠所言，“在小共和政体中，公众利益被更强烈地感觉到，更为人所知并与每个公民更接近”。作为一种替代，有些悲观主义者今天认为，欲望（针对资源和人口）的挥霍无度只能由集权制政体的严厉手段来控制。

当第一个问题在美国制宪会议上引起开国元勋们争议论时，麦迪逊曾专门为此写下艰深论文，批驳传统的见解。那篇精妙文章把传统见解完全翻了个个儿。麦迪逊承认，任何民主中的最大危险在于这种可能性，即“充满激情的多数人”可能“为了其凌驾一切的激情或利益而牲牺公众利益或其他公民的权利。因而，我们的探索被引向的伟大目标，就是确保公众利益和私人权利免受这种派别所带来的危险，同时又维护民众政府的精神和形式。”虽然传统模式的小型直接民主“没有一种对付宗派恶作剧的灵丹妙药，但目前这种代表制共和政体却打开一种不同的视野，并有希望提供我们正在寻找的那种矫正方案。”国家规模越大，“派系和利益的种类”也就越多，因而下述可能性也就越小，即“整体中的一个大多数将具有侵犯其他公民的权利的共同动机；或者说如果存在这样一种共同的动机的话，那么所有感觉到这种动机的人也就更难以发现他们自己的力量并相互协调一致地采取行动……”[48]

这一命题曾经——今天同样——被导向两个必然推论：首先，所有的利益必须被包括进去；其次，所有的问题应该通过协商来解决。

然而在这种驳杂的差异之中，协商本身是不足以满足需要的，而且利益的多重性有可能导致分裂。在创建那种代表制的全

[48] 这些问题在罗伯特·A·达尔和爱德华·R·塔夫特所著《规模与民主》（加利福尼亚州，斯坦福，斯坦福大学出版社，一九七三年）一书中得到了令人信服的探讨，上述引文即引自该书，见第7、10、11页。

国民主政体的过程中，美国基于它自身的生动经验，创造了它的第二个工具，即联邦最高法院。法院作为合法性的贮藏所，它的裁决应试图再次确定一个异质社会的共同规章和公正分配。美国最高法院是独一无二的，因为整个政体把它的规章作为标准的裁决者接受了下来。

在塑造了共和政体的自由主义哲学中，私人财产被看作是一种“绝对的权利”，它与人身安全和个人的自由一起，成为文明社会所必需的第三种权利。然而在上个世纪，美国最高法院再次限定了那种权利。它指出，既然鲁莽的使用有可能对邻居和社会产生严重的危险，那么对财产的使用也就不是绝对的，而且虽然存在着使用和享受财产的合法权利，但却不存在违背社会共同目的的绝对权利。此外，不论在原先的宪法还是《人权法案》中，“平等”一词都没有出现，它只出现在第十四修正案和第十五修正案上。第十四修正案规定“法律的平等保护”，而在第十五修正案中“平等”与种族、肤色和以前的奴隶状态连接在一起。但是今天，在教育、选举之类事务中，平等已成为公众哲学所关切的中心问题。

因而，调和和裁决的机制仍然存在，问题在于是否存在着一种共同意志。这里也有一种优先于其它的条件——需要有一种超越一切的纽带，在必要的时候，它能把一个个单独的人充分结合起来，使他们对个人利益作出必要的牺牲。

从历史上讲，把一个民族团结在一起的往往是一个统治者、一种教义或一种使命——在一个民族或国家的伟大时期，把民族团结起来的是这三者的熔合。一个具有超凡魅力的人物能给一个民族提供同一性的心理纽带并满足人们服从和敬畏的需要。一种教义能就某个民族在世界上的地位向人民提出一组解释和辩护。一种使命也能给人们一种波涛汹涌的力量和自信——如果它不是自我扩张的话，那力量和自信便会增强忠诚的心理纽带。

在美国，当共和政体建立时赋与它以目标的是一种使命感

——即杰弗逊表达出的那种思想：在这个处女大陆上，上帝的宏旨将获得实现。当时在这块新大陆上，人们能够自由地——自由到放肆地步——去追求个人的目的并歌颂自己的成就。这种使命感是由新教塑造成型的。新教强调冷峻、工作、抵抗肉欲的诱惑。一般说来，与别的社会相比，美国对“伟人”的信念要淡漠一些，虽然惹人注目之处在于，按照职业分类，美国历史上数目最多的总统是战功卓著的将军。

在帝国共和政体的全盛期，以往那种平静的使命感和限制行为的苛刻信条，逐渐被一种毒害人的“美国主义”〔Americanism〕，一种向海外扩张的“天赋使命”感，以及一种刺激工作的物质享乐倾向所取代。如今，“天赋使命”〔manifest destiny〕已遭厄运，“美国主义”消磨殆尽，剩下的只有享乐主义。对民族团结和民族目的来说，这无疑是一贴糟糕的处方。

然而在尝试和失败中——失败在所难免——却也出现了一种长处：一种自我意识成熟（禁欲主义者们称其为悲剧的人生观）的可能性。这种自我意识的成熟无需依靠超凡魅力的领袖、意识形态上的教条或“天赋使命”。它只须重新确定个人与自由主义社会的意义，并在这仅有的基础上维系人与社会的幸存。要建立这种基础，就应当将如下三种行动结合起来：重新肯定过去，唯有如此我们才可据有历史遗产并了解我们应对后人承当的责任；承认资源有限，承认需求——个人的和社会的需求应当优先于无限制的欲望和要求；达成一种公正观，它将给所有的人一种公平感并将所有的人包括进社会之内，它将促进这样一种形势，在那儿，在相关领域之内，人们变得更加平等因而能够被平等对待。

这会成为一种社会契约。这种社会契约即使能在充满更新气氛的今天得以签订，它也不能无视过去。如果相信在每一代新人中间，人们都能够靠着一部新的契约重头开始，抛弃过去，重新设计机构，那就要回到社会主义的乌托邦与传统自由主义的狂妄自大。在一定限度之内，人们可以重新创造自己和社会，但是有

关力量的知识必须与有关其限度的知识并存。毕竟，这是有关人类状况的最古老最持久的真理——如果人类状况要继续维持其永久人性的话。

译名对照表

A

Abel, Lionel	纳昂耐尔·阿贝尔
Ackerman, James	詹姆斯·阿克曼
Adams, Henry	亨利·亚当斯
Addison, Joseph	约瑟夫·爱迪生
Alberti, Leon Battista	利昂·巴蒂斯塔·阿尔伯蒂
Alloway, Lawrence	劳伦斯·阿洛韦
Anderson, Sherwood	舍渥德·安德森
Andrews, P·W·	P·W·安德鲁斯
Antigone	安提格涅
Aquinas, St. Thomas	圣托马斯·阿奎那
Arendt, Hannah	汉娜·阿伦特
Aristotle	亚里士多德
Arnold, Matthew	马修·阿诺德
Aron, Raymond	雷蒙德·阿隆
Aron, Robert	罗伯特·阿隆
Artaud, Antonin	安东尼·阿托德
Asher, Michael	麦克尔·埃希尔
Auerbach, Erich	艾利希·奥尔巴赫

B

Babel, Issac	伊萨克·巴贝尔
Balogh, Thomas	托马斯·巴娄
Barone, Enrico	恩利科·巴罗纳
Barth, John	约翰·巴斯

Barth, Karl	卡尔·巴斯
Barton, Bruce	布鲁斯·巴顿
Batista, Fulgencio	巴蒂斯塔
Baudelaire, Charles Pierre	查尔斯·比埃尔·波德莱尔
Bauhaus	包豪斯
Bazarov	巴查罗夫
Beck, Julian	朱莉安·贝克
Beckett, Samuel	萨缪尔·贝盖特
Bell, Pearl	珀尔·贝尔
Bellow, Saul	索尔·贝娄
Bely, Andrei	安德烈·贝利
Benglis, Lynda	琳达·本格利斯
Bennett, Gordon	高登·贝奈特
Bennett, Joseph D•	约瑟夫·D·贝奈特
Bentham, Jeremy	杰拉米·边沁
Berg, Alban	艾尔本·伯格
Bergson, Henri	亨利·本格森
Berlin, Isaiah	伊赛亚·伯林
Blackmur, R•P•	R·P·布莱克默
Blake, William	威廉·布莱克
Blok, Aleksander A•	亚历山大·A·布洛克
Bonapart, C·L·Napoleon	拿破仑三世
Boorstin, Daniel	丹尼尔·布尔斯坦
Breton, André	安德烈·布莱东
Brodsky, Joseph	约瑟夫·布罗茨基
Brogan, Denis	丹尼斯·布罗根
Brooks, D·B·	D·B·布鲁克斯
Brooks, Van Wyck	V·W·布鲁克斯
Brown, Norman	诺曼·布朗
Brustein, Robert	罗伯特·布鲁斯坦
Bulgakov, Mikhail	米哈伊尔·布尔加柯夫
Burckhardt, Jacob	雅各布·布尔哈特

Bergess, Anthony	安东尼·伯吉斯
Burke, Kenneth	肯尼思·柏克
Burroughs, William	威廉·巴勒斯
Byron, George G·	乔治·G·拜伦

C

Cage, John	约翰·凯齐
Camus, Albert	阿尔伯特·加缪
Carlyle, Thomas	托马斯·卡莱尔
Carnegie, Andrew	安德鲁·卡内基
Carré, John le	约翰·勒·卡莱
Cassirer, Ernst	恩斯特·卡西尔
Castrol, Fidel	菲德尔·卡斯特罗
Cézanne, Paul	保罗·塞尚
Comte, Auguste	奥古斯特·孔德
Condorcet, Marquis de	孔多塞
Conrad, Joseph	约瑟夫·康拉德
Cooper, Richard	理查德·库柏

D

Dahl, Robert, A·	罗伯特·A·达尔
Darwin, Charles	查尔斯·达尔文
Decter, Midge	米琦·戴克特
De Gaulle, Charles	查尔斯·戴高乐
De Kooning, Willem	威勒姆·德库宁
Dell, Floyd	弗罗依·德尔
Demeny, Paul	保罗·德曼尼
Denis, Maurice	毛里斯·丹尼斯
Descarte, René	热奈·笛卡尔
Dewey, John	约翰·杜威
Dickens, Charles	查尔斯·狄更斯

Freud, Sigmund	西格蒙・弗洛依德
Friedman, Bruce	布鲁斯・弗莱德曼
Frye, Northrop	诺斯罗普・弗莱

G

Gablik, Suzi	苏泽・加布里克
Gabo, Naum	诺姆・嘉宝
Gadol, Joan	琼恩・加道尔
Galbraith, John Kenneth	约翰・肯尼思・加尔布雷思
Gance, Abel	阿贝尔・甘斯
Gans, Herbert	赫伯特・甘斯
Garnett, Edward	爱德华・加奈特
Gartner, Alan	艾伦・加特纳
Geertz, Clifford	克利夫德・吉尔茨
Genet, Jean	让・杰奈特
Gibbon, Edward	爱德华・吉本
Gide, André	安德烈・纪德
Gierke, Otto von	奥托・冯・吉尔克
Ginsberg, Allen	艾伦・金斯堡
Ginsberg, Morris	莫利斯・金斯堡
Goethe, Johann Wolfgang von	哥德
Goldman, Emma	爱玛・戈德曼
Goldsmith, Oliver	奥利弗・哥德斯密斯
Gomulka, Wladyslaw	乌拉迪斯洛・哥穆尔卡
Greeberg, Clement	克莱门・格林伯格
Gretchen	格丽卿
Gross, John	约翰・格劳斯
Grotowski, Jerzy	杰尔西・格罗托夫斯基
Gutkind, Erich	埃利希・古德金德

H

Habermas, J·	J·哈贝马斯
Hackett, Francis	弗兰西斯·哈克特
Halberstam, David	戴维·哈尔伯斯坦
Hamilton, Richard	理察德·汉密尔顿
Hartz, Louis	路易·哈兹
Hawthorne, Nathaniel	纳撒尼尔·霍桑
Hay, Alex	亚历克斯·海伊
Hazel, Mrs. Sara	撒拉·黑泽尔夫人
Hegel, Georg	黑格尔
Heilboroner, Robert	罗伯特·海尔布罗纳
Heller, Joseph	约瑟夫·海勒
Heller, Walter	沃尔特·海勒
Hemingway, Ernest	厄尼斯特·海明威
Hitch, Charles	查尔斯·黑奇
Hobbes, Thomas	托马斯·霍布斯
Hoffman, Frederick	弗莱德里克·霍夫曼
Hook, Sidney	锡德尼·霍克
Hopkins, G·M·	G·M·霍普金斯
Howe, Irving	欧文·豪
Hubbard, Elbert	埃尔伯特·哈伯特
Hughes, H·Stuart	H·斯图亚特·休斯
Hugo, Victor	维克多·雨果
Huntington, Samuel P·	塞缪尔·P·亨廷顿
Huxley, Aldous	阿尔多斯·赫胥黎
Hyman, Stanley E·	斯坦利·E·赫曼

I

Ionesco, Eugene	欧仁·尤奈斯柯

J

Jacobs, Lewis	刘易斯·亚各布斯
James, William	威廉·詹姆斯
Jarrell, Randall	兰德尔·贾雷尔
Jarry, Alfred	阿尔弗雷德·杰瑞
Jaspers, Karl	卡尔·杰斯帕斯
Jefferson, Thomas	托马斯·杰弗逊
Johnson, Lyndon	林登·约翰逊
Joyce, James	詹姆斯·乔伊斯
Jung, Carl	卡尔·荣格

K

Kafka, Franz	弗兰兹·卡夫卡
Kahn, Herman	赫尔曼·卡恩
Kaldor, Nicholas	尼柯拉斯·卡尔多
Kandinsky, Wassily	瓦西里·康定斯基
Kant, Immanuel	伊曼纽埃·康德
Kaprow, Allan	阿伦·卡普罗
Kaufman, Walter	瓦尔特·考夫曼
Kautsky, Karl	卡尔·考茨基
Kelvin, W·T·	W·T·凯尔文
Kennedy, J·F·	J·F·肯尼迪
Kermode, Frank	弗兰克·克莫德
Kerouac, Jack	杰克·凯鲁阿克
Kesey, Ken	肯·凯西
Keyserling, Leon	利昂·凯瑟林
Khaldun	赫勒登
Khrushchev, Nikita	尼基塔·赫鲁晓夫
Kierkegaard, Soren	索伦·齐亚凯格尔

King, Martin Luther	马丁·路德·金
Kirchhoff, Gustav	古斯塔夫·柯契霍夫
Kline, Franz	弗兰茨·克莱恩
Kline, George	乔治·克莱恩
Knox, Bernard	伯纳德·诺克斯
Kramer, Hilton	希尔顿·克雷玛
Kraus, Karl	卡尔·克劳斯
Kristol, Irving	欧文·克利斯托

L

Laing, R·D·	R·D·兰恩
Lange, Oskar	奥斯卡·兰格
Laplace, Marquis Pierre Simon de	德·拉普拉斯
La Va, Barry	巴利·拉·瓦
Lawrence, D·H·	D·H·劳伦斯
Le Bon, Gustave	古斯塔夫·勒邦
Lederer, Emil	埃米尔·莱德勒
Lerner, Max	麦克斯·伦纳
Lessing, G·E·	G·E·莱辛
Lewis, Sinclair	辛克莱·刘易斯
Lewis, Wyndham	温德姆·刘易斯
Lichtenstein, Roy	罗伊·利希滕斯坦
Lindblom, Charles	查尔斯·林德布洛姆
Lindsay, John	约翰·林赛
Lippmann, Walter	沃尔特·李普曼
Lipset, Seymour	塞缪尔·李普塞
Lissitsky, El	埃尔·李西茨基
Locke, John	约翰·洛克
Locke, Richard	理查德·洛克
Longwell, Daniel	丹尼尔·朗威尔

Lovejoy, Arthur	阿瑟·洛夫乔尔
Lowell, Robert	罗伯特·罗威尔
Luce, Henry	亨利·卢斯
Lynd, Helen & Robert	海伦·林德与罗伯特·林德夫妇

M

McCarthy, Mary	玛丽·麦卡锡
McCarthy, Joseph R·	约瑟夫·R·麦卡锡
Macdonald, Dwight	德怀特·麦克唐纳
McGoven, George	乔治·麦卡文
McLuhan, Marshall	马歇尔·麦克卢汉
Madison, James	詹姆斯·麦迪森
Mailer, Norman	诺曼·梅勒
Maine, Sir Henry	亨利·梅恩爵士
Malamud, Bernard	伯纳德·马拉默德
Malevich, Kasimir	卡西米尔·麦尔维奇
Malina, Judith	朱迪斯·玛琳娜
Mallarmé, Stephane	斯蒂芬·马拉美
Malraux, André	安德烈·马尔罗
Malthus, T·R·	T·R·马尔萨斯
Mandelstam, Nadezhda	纳捷日达·曼德尔斯坦姆
Manet, Edouard	埃杜阿特·马奈
Mann, Thomas	托马斯·曼
Mannheim, Karl	卡尔·曼海姆
Marcus, Herbert	赫伯特·马尔库斯
Marshall, Alfred	艾尔弗雷德·马歇尔
Matisse, Henry	亨利·马蒂斯
May, Henry	亨利·梅
Mayakovsky, Vladimir	弗拉基米尔·马雅柯夫斯基
Mencken, H·L·	H·L·门肯
Meyerson, Martin	马丁·麦尔逊

Mill, John Stuart	约翰·斯图尔特·穆勒
Miller, J·Hillis	J·希勒斯·米勒
Miller, Perry	派瑞·米勒
Milton, John	约翰·弥尔顿
Mollet, Guy	盖伊·莫莱特
Monsen, Joseph	约瑟夫·芒森
Montaperto, Ronald N·	罗纳德·N·蒙特帕托
Monte, James	詹姆斯·蒙特
Montesquieu, Baron de	孟德斯鸠
Morgan, Edmund	埃德蒙·摩根
Morris, Robert	罗伯特·莫里斯
Moynihan, Daniel	丹尼尔·莫伊尼汉
Mumford, Lewis	刘易斯·芒福德
Munch, Edvard	爱德瓦·芒奇
Musgrave, Richard	理查德·马斯格雷夫

N

Nabokov, Vladimir	弗拉基米尔·纳波柯夫
Newman, Barnett	巴奈特·纽曼
Newton, Huey	修伊·牛顿
Niebuhr, Reinhold	雷纳德·尼布尔
Nietzsche, Friedrich	弗莱德里希·尼采
Niskanen, William	威廉·尼斯堪那
Nitsch, Herman	赫尔曼·尼契
Nixon, Richard	理查德·尼克松
Nordhaus, William D·	威廉·D·诺德斯

O

O'Conner, James	詹姆斯·奥康纳
Olson, Mancur	曼卡·奥尔逊
Orwell, George	乔治·奥威尔

P

Panofsky, Erwin	欧文·潘诺夫斯基
Pareto, Vilfredo	维尔弗莱多·帕雷托
Parsons, Talcott	塔尔柯特·帕森斯
Pasternak, Boris	鲍利斯·帕斯捷尔纳克
Peacock, Alan	艾伦·庇考克
Picasso, Pablo	帕伯罗·毕加索
Pilnyak, Boris	鲍利斯·皮尔尼亚克
Plath, Silvia	西尔维娅·普拉斯
Plekhanov, Georgi	乔治·普列汉诺夫
Poggioli, Renato	热奈托·波基奥利
Polanyi, Michael	麦克尔·波兰尼
Poole, Ernest	恩尼斯特·普尔
Postan, Michael	麦克尔·波斯坦
Potter, David	戴维·波特
Pound, Ezra	埃兹拉·庞德
Proust, Marcel	马赛尔·普鲁斯特
Pinchon, Thomas	托马斯·品钦

R

Radford, Arthur	阿瑟·拉德福德
Rahv, Philip	菲利普·拉夫
Ransom, A·P·	A·P·兰色姆
Rauschenberg, Robert	罗伯特·罗钦伯格
Rawls, John	约翰·罗尔斯
Reed, John	约翰·里德
Ricardo, David	戴维·利加多
Richards, I·A·	I·A·瑞恰兹
Rickwood, Edgell	埃基尔·瑞克渥德
Riesman, David	戴维·莱尔斯曼

Rimbaud, Arthur	阿瑟・兰波
Rivlin, Alice	艾丽丝・里夫琳
Rockefeller, John D•	约翰・D・洛克菲勒
Roosevelt, F・D・	F・D・罗斯福
Rosenberg, Harold	哈罗德・罗森堡
Roszak, Theodore	西奥多・罗扎克
Rothko, Mark	马克・罗思柯
Rousseau,Jean-Jacques	卢梭
Rodofsky, Bernard	伯纳德・鲁道夫斯基

S

Saint-Simon, Henri de	圣西门
Salinger, J・D・	J・D・赛林格
Santayana, George	乔治・桑特亚那
Sarraute, Natalia	纳塔莉娅・萨罗特
Schapiro, Meyer	麦尔・夏皮罗
Scheler, Max	麦克斯・谢勒
Schiller, Johann von	席勒
Schleiermacher, Friedrich	弗莱德里希・施莱尔马赫
Schoenberg, Arnold	阿诺德・舒恩伯格
Schumpeter, Joseph	约瑟夫・熊彼得
Seale, Bobby	博比・西尔
Seurat, George	乔治・苏拉特
Sexton, Anne	安・塞克斯顿
Shattuck, Roger	罗杰・夏特克
Shaw, George Bernard	肖伯纳
Shils, Edward	爱德华・希尔斯
Smith, Adam	亚当・斯密
Smith, Page	派基・史密斯
Solow, Robert M•	罗伯特・M・索罗
Sontag, Susan	苏珊・桑塔格

Sorel, George　乔治·索霄尔
Sorokin, Pitirim　皮特利姆·索洛金
Spencer, Herbert　赫伯特·斯宾塞
Spengler, Oswald　奥斯瓦尔德·斯潘格勒
Stearns, Harold　哈罗德·斯特恩斯
Stein, Gertrude　葛特鲁德·斯坦恩
Sturmthal, Adolf　阿道夫·斯特姆索尔
Sullivan, Eward　爱德华·苏立文
Synge, John M·　约翰·M·辛基

T

Taylor, Frederick　弗莱德里克·泰勒
Tillich, Paul　保罗·梯利希
Tocqueville, Alexis de　亚历克斯·德·托克威尔
Townsend, William　威廉·唐森德
Trilling, Lionell　纳昂耐尔·屈瑞林
Tucker, Marcia　马西娅·塔克
Turgenev, Ivan　伊万·屠格涅夫
Turner, Joseph　约瑟夫·特纳

V

Veblen, Thorstein　索斯坦·凡勃伦
Vernon, Raymond　雷蒙德·弗农
Vonnegut, Kurt　格特·冯奈格特

W

Waddington, C·H·　C·H·渥丁顿
Wallace, George　乔治·华莱士
Weber, Max　马克斯·韦伯
Whitehead, Alfred North　艾尔弗雷德·诺斯·怀特海
Winters, Yvor　伊瓦·温特斯